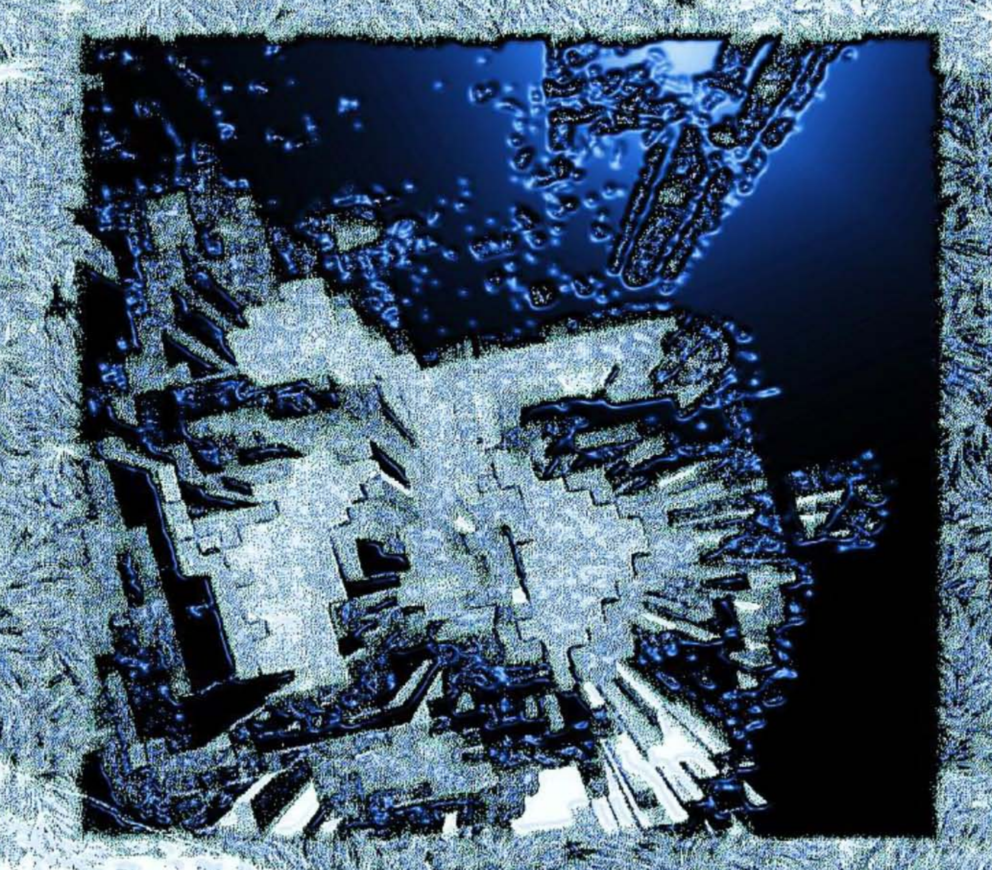
مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠١ مكتبة الأسرة

جان بول سارتر

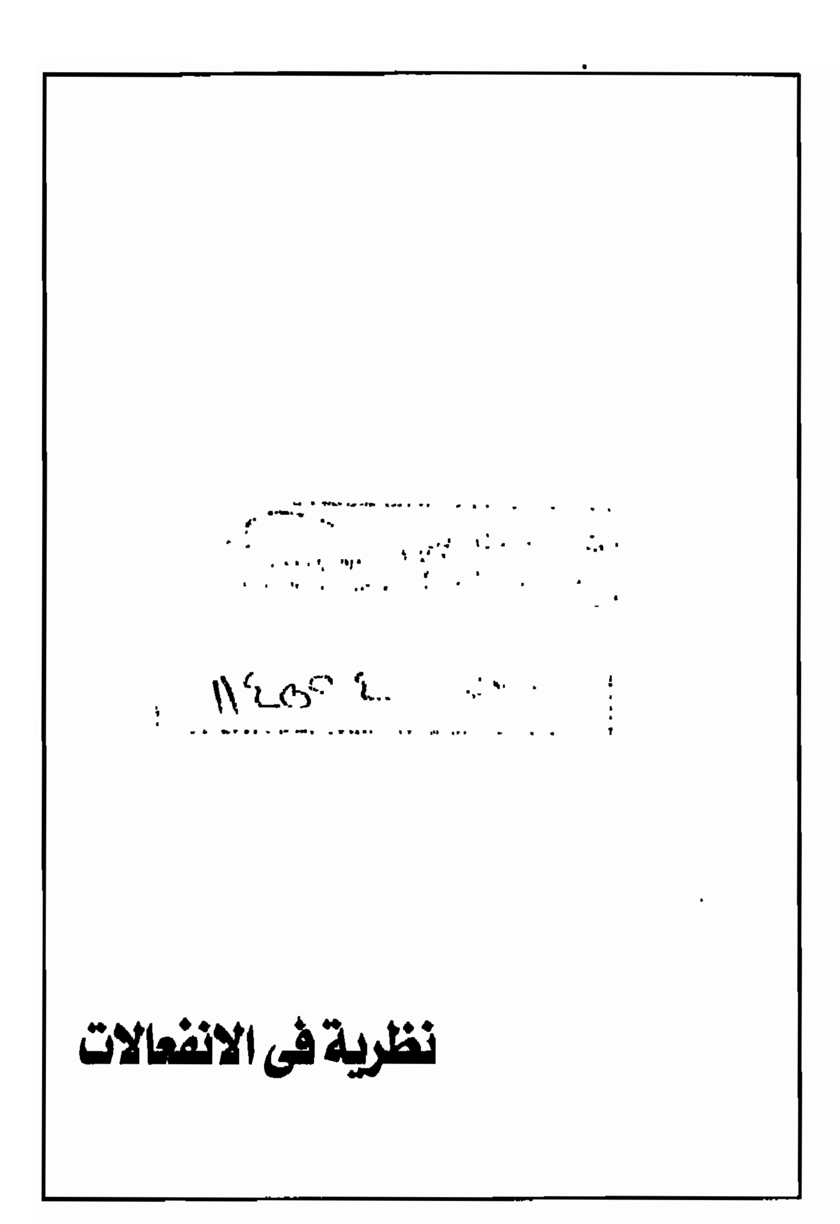
ترجمة : د. سامى محمود على / د. عبد السلام القفاش

نظرية فى الانفعالات

أمهات الكتب



الهيئة المصرية العامة للكتاب



نظرية فى الانفعالات

نظرية فى الانفعالات

لوحة الغلاف

اسم العمل الفنى : **حروب الفضاء**

التقنية : برامج كمبيوتر على فيلم سينمائى

المقاس: ٢٥×٢٥ سم

صور الكمبيوتر شخصية بشرية لحظة انفعالها ضمن حروب الفضاء، من التأكيد على التشظى واستبدال ضربات الفرشاة بالمكعبات والمستطيلات من خلال مجموعة لونية يغلب عليها اللون البنى بدرجاته المختلفة، وقد ترك منطقة بكاملها دون درجات لونية سوى اللون الأسود، وكأنه يشير بذلك إلى أن كل العناصر الشكلية منبثقة عن هذا اللون القاتم، وكل العناصر المنطلقة تنتهى كالوميض وهو يخبو ويندثر ليترك آثار الحرب على كل ما حوله من فضاءات شاسعة.

محمود الهندى

نظرية فى الانفعالات

چان پول سارتر

ترجمة: د. سامى محمود على
د. عبد السلام القفاش

تحرير: د. محمد عنانى



مهرجان القراءة للجميع ٢٠٠١

مكتبة الأسـرة

برعاية السيدة سوزان مبارك

(أمهات الـكتب)

نظرية فى الانفعالات

چان پول سارتر

ترجمة: د. سامى محمود على

د. عبدالسلام القفـاش

الغلاف

والإشراف الفنى:

الفنان : محمود الهندى

المشرف العام :

د. سـمير سرحـــان

الجهات المشاركة :

جمعية الرعاية المتكاملة المركزية

وزارة الثقـافـة

وزارة الإعـلام

وزارة التربية والتعليم

وزارة الإدارة المحلية

وزارة الشـباب

التنفيذ : هيئة الكتاب

على سبيل التقديم :

كان الكتاب وسيظل حلم كل راغب فى المعرفة واقتناؤه غاية كل متشوق للثقافة مدرك لأهميتها فى تشكيل الوجدان والروح والفكر، هكذا كان حلم صاحبة فكرة القراءة للجميع ووليدها «مكتبة الأسرة» السيدة سوزان مبارك التى لم تبخل بوقت أو جهد فى سبيل إثراء الحياة الثقافية والاجتماعية لمواطنيها.. جاهدت وقادت حملة تنوير جديدة واستطاعت أن توفر لشباب مصر كتاباً جاداً وبسعر فى متناول الجميع ليشبع نهمه للمعرفة دون عناء مادى وعلى مدى السنوات السبع الماضية نجحت مكتبة الأسرة أن تتربع فى صدارة البيت المصرى بثراء إصداراتها المعرفية المتنوعة فى مختلف فروع المعرفة الإنسانية.. وهناك الآن أكثر من ٢٠٠٠ عنواناً وما يربو على الأربعين مليون نسخة كتاب بين أيادى أفراد الأسرة المصرية أطفالاً وشباباً وشيوخاً تتوجها موسوعة «مصر القديمة» للعالم الأثرى الكبير سليم حسن (١٨ جزء). وتنضم إليها هذا العام موسوعة «قصة الحضارة» فى (٢٠ جزء).. مع السلاسل المعتادة لمكتبة الأسرة لترفع وتوسع من موقع الكتاب فى البيت المصرى تنهل منه الأسرة المصرية زاداً ثقافياً باقياً على مر الزمن وسلاحاً فى عصر المعلومات.

د. سمير سرحان

الفهــرس

الموضـــوع	الصفحة

الموضــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

الموضـــوع	الصفحة

مقدمة الترجمة العربية

بقلم

الدكتور: سامي محمود علي

«جان بول سارتر»[1] رائد من رواد الفكر المعاصر وواحد من كبار فلاسفة الغرب وأدبائه . وقد اشتهر «سارتر» أول ما اشتهر بأعمال أدبية ملفتة، منها القصص أمثال «الغثيان» La nausée (١٩٣٨) و «الجدار» Le mur (١٩٣٩) و «طرق الحرية» Les chemins de la liberté (١٩٤٥ - ١٩٤٩) ، ومنها المسرحيات وأهمها «جلسة سرية» Huis clos (١٩٤٥) و «المومس الحفية» La putain respectueuse (١٩٤٦). و «الأيدى القذرة» Les mains sales (١٩٤٨) و «إبليس والرب» Le diable et le Bon Dieu (١٩٥١). وكل هذه الأعمال تصوير عميق لجوانب من كبرى المشكلات التى تعرض للإنسان المعاصر فى تساؤله عن

(١) ارجع إلى ثبت المصطلحات والأعلام الذى رأينا إلحاقه بهذه الترجمة ، تعريفا بالمؤلفين الذين ورد ذكرهم فيها وتوضيحًا للمصطلحات الفنية المميزة للتفكير الفنومنولوجى عامة .

المصير ومعنى الحياة . وهو تصوير يستمد أصوله من فلسفة جديدة فى الوجود الإنسانى ، وضع « سارتر » أسسها النظرية فى كتابه الرئيسى «الكون والعدم» L'être et le néant (١٩٤٣) . ومؤدى هذه الفلسفة أن وجود الإنسان متقدم على ماهيته ، بمعنى أن الإنسان ليس له طبيعة معينة سابقة على أفعاله ، وإنما يحدد الإنسان واقعه الإنسانى بما يأتيه من أفعال فى مختلف المواقف ، أفعال أساسها اختيار متصل صادر عن حرية مطلقة تجعل الإنسان مسئولا عن مصيره مسئولية مطلقة كذلك . وهذه الحرية لا يمكن تقييدها أو إلغاؤها لأنها حرية الشعور المطلق والشعور- فى جوهره- تخطٍّ مستمر لأحواله وتعدٍ دائم لكل صورة يصوغ فيها الإنسان حياته وينحصر فيها وجوده الفعلى .

وقد أدت هذه الفلسفة إلى مذهب جديد فى الأدب اتبعه «سارتر» فى كافة كتاباته ، هو أدب المواقف . والمبدأ الأول فى هذا اللون من التعبير الفنى ، يشرحه «سارتر» فى معرض حديثه عن التأليف المسرحى إذ يقول: «كان المسرح فى الماضى هو مسرح الشخصيات : فقد كان المؤلف يعرض على خشبة المسرح أشخاصًا متفاوتى التعقيد ولكنهم مكتملو التكوين وكان دور الموقف قاصراً على مواجهة هؤلاء الأشخاص بعضهم ببعض وإبراز كيف يؤثر كل منهم فى الآخر . . . (أما فى مسرح المواقف) فليس ثمة شخصيات والأبطال هم حريات مقيدة ، كما هو شأننا جميعًا . وما هى سبل الفكاك من هذه القيود ؟ إن كل شخص لا يعدو

أن يكون هو الفعل الذى يختار به أحد هذه السبل وقيمة الشخص لا تجاوز قيمة السبيل المختار . . . فكل موقف - بمعنى ما - شرك منصوب والجدران قائمة فى كل مكان . وقد أسأت التعبير ، فليس ثمة سبيل يقع عليها الاختيار ، فالسبيل يجب أن يُخلق ، وكل فرد يخلق ذاته إذ يخلق السبيل الخاص به والإنسان يجب أن يُخلق كل يوم »[1] .

غير أن ثمة جانبا من أعمال «سارتر» لم يلق - رغم أهميته - ما لقيته الجوانب الأدبية والفلسفية من عناية وظل مجهولا من جمهرة القراء، ألا وهو الجانب النفسى . فقد اشتغل «سارتر» منذ وقت مبكر بالدراسات النفسية ووجه اهتمامه إلى مشكلتين على وجه التحديد، الخيال والانفعال. وقد أفرد للمشكلة الأولى كتابين هما «الخيال» L'imagination (١٩٣٦) و «المتخيَّل» L'imaginaire (١٩٤٠) ، وعالج المشكلة الثانية فى كتاب «نظرية فى الانفعالات» Esquisse d'une théorie des émotiors (١٩٣٩) الذى نقدمه اليوم للقارئ العربى ونحن سعداء بهذا التقديم .

فالكتاب لا يقتصر على عرض رأى طريف فى طبيعة الانفعال يضاف إلى ما سبقه من آراء الفلاسفة وعلماء النفس فيه . وإنما يعتبر الكتاب - على صغره - مدخلا رائعًا للتفكير الفنومنولوجى وتطبيقًا نموذجيًا لهذا

---

(١) Qu'est-ce que la littérature ? *Situations*, II, Gallimard, Paris 1948.

المنهج الذى أحدث انقلابا فى مجال الفلسفة المعاصرة وعلوم الإنسان ولا سيما علم النفس . والكتاب لا يكتفى بإثارة مسألة طبيعة الانفعال فى نطاق مباحث علم النفس المتوّعة ، بل إنه ليتساءل - بصدد هذه النقطة - عن طبيعة علم النفس ذاته بوصفه مبحثا مميزا عن مباحث علوم الطبيعة . و «سارتر» يميز هنا بين موقفين منهجيين أساسيين فى دراسة الظواهر النفسية ، الموقف التجريبى ويتمثل فى تيارات علم النفس المختلفة ولا سيما التقليدى منها ، والموقف الفنومنولوجى الذى يمثله «هوسرل» - خالق الفنومنولوجية أو علم الظواهر - والذى يستهدف إقامة علم النفس على أسس جديدة كل الجدة وفتح آفاق أخرى للبحث العلمى . و«سارتر» لا يكتفى بعرض هذا الموقف الأخير عرضًا نظريًا مجردًا ، وإنما يدلل على خصوبة المنهج الفنومنولوجى بتطبيقه على ظاهرة من أخطر الظواهر النفسية ألا وهى الانفعال . ثم يعود فيطبقه ثانية فى دراسته للخيال والموضوع المتخيَّل ، ويستعين به أخيرًا فى وضع نظريته العامة فى الوجود.

وينص المنهج الفنومنولوجى ، إذا ما طُبِّق على علم النفس ، على ضرورة استخلاص معنى الأحداث النفسية أولا وقبل كل شىء . فكم من دراسة تجريبية أساسها ظواهر غامضة مختلطة المعالم ، وكم من مذهب فلسفى أو علمى شوه إدراكنا للظواهر النفسية فى نقائها الأول ! إن ما نفتقر إليه فى هذا المجال هو توضيح ماهيات الظواهر توضيحًا شاملاً

والنظر إليها نظرة جديدة صافية من شوائب المعتقدات الضمنية ورواسب الأفكار السابقة التحكمية . ومن ناحية أخرى ، تأخذ الفنومنولوجية على علم النفس طريقته فى دراسة الأحداث النفسية ذاتها : فهو يدرسها من خارج وكأنها أحداث طبيعية يتعين تفسيرها ، فيربط بينها ربطا عليا ، يغفل فيه عن إبراز معنى هذه الأحداث بالنسبة لواقع الإنسان . لذلك كله يوصى «هوسرل» بضرورة الرجوع إلى «الأشياء ذاتها» ، بعد تعليق كل حكم سابق يتصل بطبيعتها ووجودها ، والعمل على وصفها كما تتبدّى مباشرة للشعور الخالص باعتبارها ظواهر خالصة . ويتوخى الوصف تحديد ماهية الظواهر من حيث هى موضوعات مباشرة للشعور المتعالى . والمبدأ الذى يقوم عليه هذا الموصف هو مبدأ «قصدية الشعور» ومؤداه أن «كل شعور هو شعور بشىء ما»[1] . ومن ثمة نجد «سارتر» فى دراسته للانفعال يتأدى بالتدريج بعد توضيح نقائص النظريات السائدة فيه – إلى اكتشاف أن الانفعال ظاهرة لها معنى وأن هذا المعنى يمكن توضيحه بوصف البناء الجوهرى للشعور المنفعل ، بحيث يبدو الانفعال ضربا من

---

(١) راجع فى هذا الموضوع : E. Husserl: *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 34. Gallimard, Paris1950 .

Ibid.: *Méditations Cartésiennes*, p 14. Vrin, Paris 1947 .

Ibid.: *La crise des science seuropéennes et la phénomenologie transcendentale* p. 17. *Révue philosophique*. 1947 .

ضروب الوجود الإنسانى فى العالم وتكشفا لهذا العالم فى إحدى صوره الجوهرية .

ولست أقصد من هذا التقديم تلخيص نظرية «سارتر» فى الانفعال ، مجنبا القارئ مشقة - أو متعة - متابعة «سارتر» فى برهنته على دلالة الانفعال بالنسبة للواقع الإنسانى . وذلك لأن أحد مزايا الكتاب الكبرى - على ما يبدو لى - هى حثه القارئ على التفكير لنفسه ومراجعة أفكاره التى اعتنقها بغير فحص نقدى كاف فضلاً عن إثارته المشكلات العامة فى عمق وخصوبة . وإنما أود أن أشير عابرا إلى المحور الذى تدور حوله النظرية حتى يتسنى الربط بينها وبين أعمال «سارتر» الأخرى . إن الفكرة الأساسية فى الانفعال هو أنه ليس عَرَضا جسميا ولا هو حالة شعورية داخلية ولكنه علاقة موضوعية بالعالم وإدراك للجانب السحرى من الأشياء فيه . فحين أعجز عن تحقيق فعل تحقيقا استخدم فيه الروابط العلية بين الأشياء ، وتنسد أمامى سبل هذا التحقيق ، أنفعل ويكون الانفعال نحوا من السلوك يستهدف القضاء على الموقف الصعب وتغيير العالم تغييرا شاملا. ولعل الغضب أوضح المواقف التى تتجلى فيها غائية الانفعال : فعندما أفشل فى حل مسألة ما ، فإنى أغضب وأمزق الورقة المدوّن عليها منطوق المسألة ، وكأنى بفعلى هذا ألغى الصعوبة التى تعترض طريقى دون أن أجد لها حلا . والسلوك بهذه المثابة سلوك خيالى قائم على إنكار الواقع ومحاولة التأثير فى العالم تأثيراً سحرياً مباشراً . وعند هذا الحد

تقف نظرية الانفعـال عند «سارتر» ، فهى تنص على أن الانفـعال سلوك متخيّل ، ولكنها لا توضح ماهية الخيال ولا خصائص الموضوع الخيالى . وسوف يعـود «سارتر» لهـذا الجانب من المشكلة فى كـتاب «المتـخيّل» ، فيفصل فصلا قاطعا بين الخيال والإدراك الحسى ، ويدلل على أن الصورة الخيالة ليـست «شيئا داخل الشـعور» ولكنها «شعـور بشىء» غائب يوهم بالحضور ، ثم يصف بناء الشعور المتخيِّل وأنواع الموضوعات الخيالية التى يقع عليها . ويخلص من ذلك بأن الخيال أحد أبنية الشعور الجوهرية وأنه شرط أساسى لوجوده .

وثمة نقطة أخـرى مسها «سـارتر» مسا خفـيفا فى سياق كـلامه عن الانفعـال ، دون أن يبررها بما فـيه الكفـاية ، ألا وهى مسـألة الاعتـقاد الشعورى . فقد بيّن «سارتر» أن الانفعال ليـس سلوكا متعمدا نقصد من ورائه تغيير العالم ، ولا هو مجرد خدعة نخدع بها - عن عمد - أنفسنا، ولكنه أيضًا تقبل سلبى لهذه الخديعة وضرب من الاعتقاد التلقائى بفاعلية مسلكنا السحرى . والاعتقـاد بهذا المعنى مشكلة من أصعب المشاكل التى تواجهها كل فلسفة تصدر عن «الكوجيتو» الديكارتى ، كما هو شأن فلسفة «سارتـر» . ويزيد من الأمور تعـقيـدًا أن «سارتر» يرفض فكرة التـحليل النفسى فى اللاشعـور رفضا باتا ، ويرفع كل سلبية عن ماهـية الشعور ، ويحد «وجود الشعور» بأنه «شعور بالوجود»[1] . فكيف نفهم إذن سلبية

(1) J. P. Sartre: *L'être et le néant*, p. 20. Gallimard, Paris 1943

الشعور فى الانفعال ؟ وكيف يمكن للشعور أن يغرر بذلك وهو - بحسب تعبير «سارتر» ، «الصفاء المطلق» ؟ تلك هى المشكلة التى يعرض لها «سارتر» بالتفصيل فى مستهل كتابه «الكون والعدم» ، تحت عنوان «التمويه على الذات» La mauvaise foi . وأيا كان الأمر ، فلا ريب فى أن هذين النقصين اللذين أشير إليهما ، يرجعان إلى أن «سارتر» لم يقصد - فى هذا الكتاب - إلى عرض نظرية كاملة فى الانفعال وإنما توخى رسم الخطوط الأساسية لمثل هذه النظرية ، داخل إطار علم النفس الفنومنولوجى .

*

نستطيع الآن أن نفهم مغزى الإشارة السالفة إلى أن الفنومنولوجية أحدثت انقلابًا فى علم النفس . فقد غيرت الفنومنولوجية بالفعل اتجاه الدراسات النفسية ونقلتها من مستوى الوقائع الجامدة إلى مستوى الظواهر ذات المعنى . وتنص فكرة «هوسرل» الأولى على ضرورة قيام علم نفس فنومنولوجى ، مستقل عن علم النفس التجريبى ، موضوعه ماهيات الأحداث النفسية وغايته توضيح معنى هذه الأحداث واستخلاص دلالتها بالنسبة للشعور الخالص . بل إن «هوسرل» يمضى إلى حد القول بتبعية علم النفس التجريبى وخضوعه بالضرورة للفنومنولوجية . ذلك - على

(١) راجع M. Merleau - Ponty: *Les sciences de l'homme et la phénoménologie.* Centre de documentation universitaire, Paris.

الأقل – هو موقف الفيلسوف فى أواسط سيرته الفلسفية . بيد أن «هوسرل» – فى كتاباته الأخيرة – ومعظمها لم ينشر بعد – خفف من حدة هذه الثنائية ولطف من حدة هذا التعارض وأدخل مفهومات تقرب الشقة بين المبحثين . وهذا التطور متضمن على نحو ما فى موقف «هوسرل» منذ البداية لأنه كما رأينا لا يضع الماهية فى عالم مفارق بل يجعل الحدس التجريبى وسيلة لعيان الماهية فيربط أوثق الربط بين الواقعة والماهية . أليس معنى هذا أن علم النفس التجريبى غير مقضى عليه بالبقاء فى عالم الوقائع الصماء ، وأنه ليس ثمة ما يحول بينه وبين الماهيات متى عرف كيف يتأدى إليها ؟ أليس من الممكن قيام علم النفس على فكرة حدس الماهية دون أن يفقد بذلك استقلاله إزاء الفنومنولوجية ؟ هذا هو ما حدث بالفعل فى تاريخ علم النفس المعاصر وأفضى إلى ظهور «نظرية الجشطلت» Gestalt theorie على يد «فيرتايمار» ، وهى نظرية تتمثل فيها فكرة الفنومنولوجية عن المعنى أدق تمثيل . فلقد استلهم «فيرتايمار» المنهج الفنومنولوجى[1] وطبقه لأول مرة على دراسة الحركة الظاهرية من حيث هى موضوع للخبرة الشعورية المباشرة ، واكتشف بصدد هذه الدراسة أن الظواهر الحسية تنتظم من تلقاء ذاتها فى كلٍ له معنى . ويشير «كوفكا» ، أحد أئمة هذه المدرسة ، إلى أن نظرية

---

(١) E. Boring: *A history of experimental psychology*, pp. 371, 408 . Appleton - Gentu-ry - Crofts, N.Y., 1950 .

الجشطلت تفترض مبدأ المعنى ، فهى ترتأى أن «الرابطة العلية ليست مجرد تتابع واقعى تتذكره تذكر العلاقة بين الاسم ورقم المسرة ولكنها رابطة ذات معنى»[1] . والمثل يقال عن نظرية المجال Field theory عند «كورت لفين»، التى تعتبر امتداداً لنظرية الجشطلت. وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الطب النفسى ، وجدنا أن الفنومنولوجية ، ولا سيما عند «هيدجر»، مسئولة عن خلق نظرية جديدة فى فهم الظواهر المرضية - والعقلى منها على وجه التخصيص - باعتبارها خبرة شعورية أصيلة وتعديلا جوهريا يطرأ على وجود الإنسان فى العالم . والغاية من هذا الفهم وصف بناء الشعور والعالم فى أحوال المرض بدلا من الاتجاه إلى التفسير الآلى لهذه الأحوال . وأهم ممثلى هذا التيار المنهجى المسمى بالتحليل الوجودى Daseinanalyse ، «بنسفا نجار»[2] و «فيرش»[3] فى ألمانيا و«منكوفسكى»[4] فى فرنسا . كذلك أثرت الفنومنولوجية فى

---

(١) K. Koffka: Principles of Gestalt psychology, P. 20. Routledge & Kegan Paul, London 1950.

(٢) انظر مثلا L. Binswanger: *Le Cas de Suzanne Urban. Etude sur la schizophrenie.* Desclée de Brouwer 1957 .

(٣) انظر مثلا J. Wyrsch: *La personne du schizophrène.* Presses Universitaires de Franc, Paris 1956 .

(٤) انظر مثلا E. Minkowski: *Le temps vécu.* Evolution psychiat., Paris 1933.

التـحليل النفسـى وإن كان الموقف فى هذا المجـال أكثـر تعـقيـدًا منه فى مجالات العلوم الإنسانية الأخرى . وذلك لأن التحليل النفسى - فى قوله بأن الأفعال الإنسانية كلها ذات مـعنى - قد أسهم دون علم منه فى تنمية الفنومنولوجيـة وتوجيه النظر إلى معنى الأحـداث النفسية - السـوى منها وغيـر السوى - بـالنسبـة للفرد ، بدلاً من الربط بينهـا وبين شروطـها الآلية[١] . فثـمة جانب فى التـحليل النفسى يجعله - من حـيث المبدأ - قـريب الصلة بالفنومنولـوجيـة ويفـسـر انطباع صـوره المعـاصـرة بطابع فنومنولوجى أصـيل . ويتـمـثل هذا الطابع فى ثلاثة مـواقف على وجـه التحـديد : فهناك اتجاه عـام إلى تناول مسائل التحـليل النفسى من زاوية «سيكولوجية الأنا» Egopsychology أى من حيث علاقة الأنا بالموضوعات فى مـختلف الأمـراض النفـسيـة والعقليـة[٢] . وهناك تـيـار يسـتـلهم الفنومنولوجية ، فى نطاق التحليل النفسى ذاته ، باعتـبارها منهجا وصفيا يساعد على إبراز بعض الجوانب الغامـضة من الظواهر النفسية . وذلك ما فعله «لاجاش» مثلا فى وصفـه «غيرة الحب» من حيث هى خبـرة مباشرة بالعالم[٣] . وهناك أخـيرًا مـحاولة لصـياغـة التـحليل النفسى صـياغـة

---

(١) M. Merlau - Ponty : *Phénoménologie de la perception*, pp. 184. 5 Grallimard, Paris, 1945.

(٢) انظر مثلا P. Federn: *Egopsychology and the psychoses*. Basic books. N.Y. 1955.

(٣) D. Lagache *La jalousie amoureuse. Psychologie descriptive et psychanalyse.* P.U.F., Paris 1947.

فنومنولوجيـة خالصة تسـتهدف وصف الموقف التحـليلى ذاته وتحديد بنائه الماهوى باعتبـاره خبرة مباشرة للشعـور فى علاقته بالآخر ، مسـتعينة فى ذلك بالفنومنولوجية الهيجلية . ومن أبرز ممثلى هذا الموقف «لاكان»[1] .

وجملة القول ، فليست الفنومنولوجية اتجـاها فلسفيا مجردا ، بل هى فكرة حية حـددت للنزعة الإنسانية المعـاصرة أهدافها وعيـنت لها وسائل تحقـيق هذه الأهداف ثم إنها - من الناحـية العلميـة - منهج مسـتقل عن الأصل الفلسفى الذى صدر عنه ، له قيمـته الموضوعية فى إثارة مشكلات العلوم الإنسـانيـة وتوجـيه حلولهـا . لذلك يمكن الـقول بأن الفلـسفـة الفنومنولوجية قامت فى هذا المقـام بدور مماثل للدور الذى لعبته فى تاريخ الفكر الإنسانى كل فلسفة خصبة[2] لم تستنفد جهـدها فى معارضة العلم

= قارن أيضاً الرسـالة الرئيسـية التى تقدمت بهـا لدكتوراه الدولة وتنـاولت فيهـا مشكلة «الإسقاط» من زاوية الفنومنولوجية .

Sami Mahmoud Ali: *La projection et les techniques projectives*, Thèse principale du Doctorat d'Etat. Exemplaires dactylographiés, Paris, 1958.

(١) انظر مثلا : I. Lacan: Fonction et Champ de la parole et du laugage en psychano-lyse. *La psychanalyse*, I, 1956.

قارن مقدمة مصطفى صفوان لترجـمة ، تفسير الأحلام» لفرويد ، من مطبوعات دار المعارف ، مجموعة المؤلفات الأساسية فى التحليل النفسى .

(٢) مثال ذلك أن فلسفة «برجسون» أثرت تأثيراً حاسمًا فى صـياغة الأسس النظرية لمناهج القياس الاجـتماعى (السوسيومترى) عنـد «مورينو» ؛ كـذلك يعـتـرف «لفين» بدينه الكبير لفلسفة «كاسيرر» ، التى قادت خطاه فى وضع نظرية المجال . راجع :
=

باسم العقيـدة ، أيا كانت هذه العقيـدة ، ولم تستغرق طاقتـها فى تأليه العلم والخضوع له خضوع العبد للسيد ، بل نفذت - فى عمق وبصيرة - إلى مـصدر العلم ومـصـدر الوجود الإنسـانى جمـيـعًا ، فكانت حافـزا للمشتغلين بالعلم على «اكتشاف الـلامتناهى بتعمق المتناهى» ، كما يقول «جوته» .

*

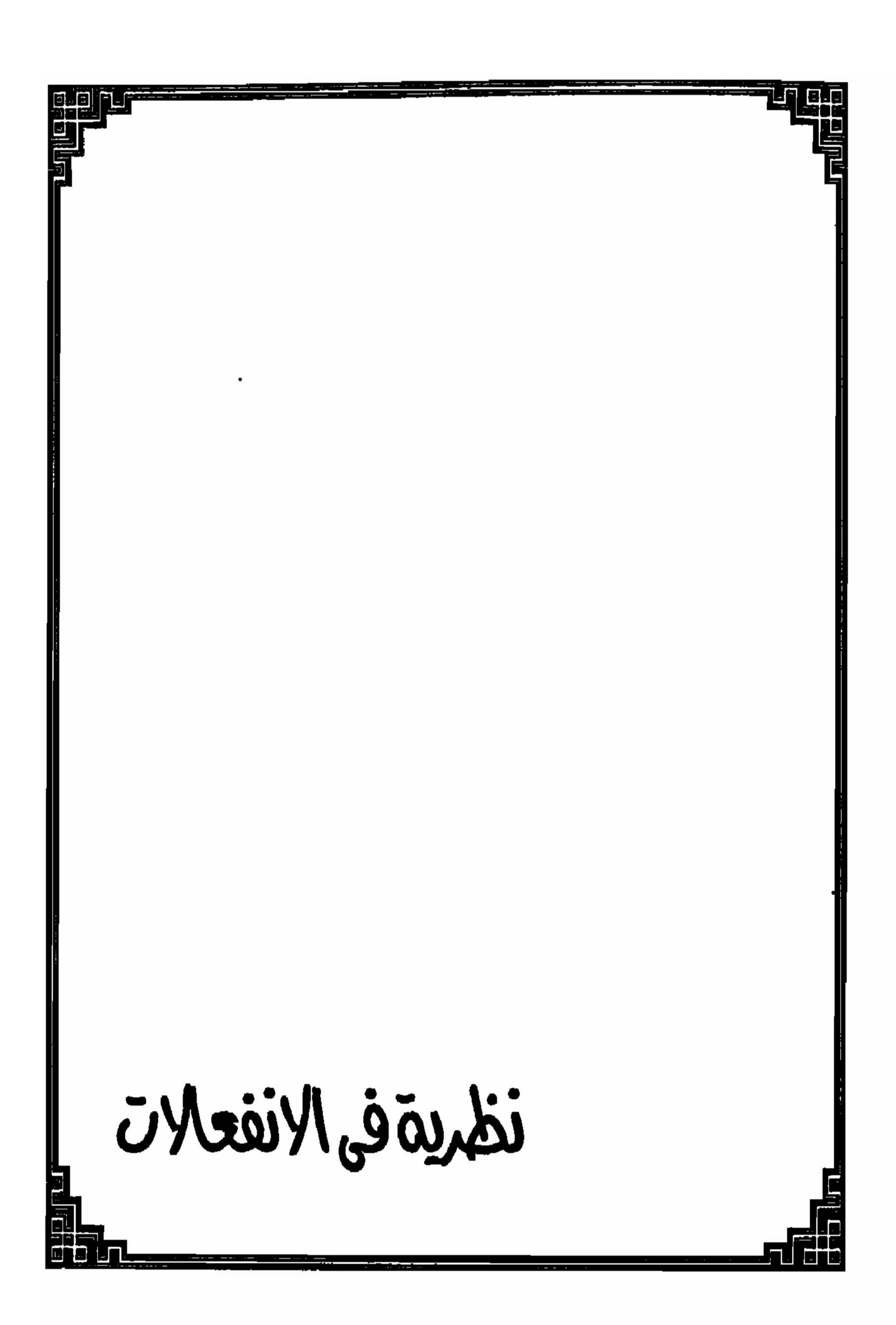
تلك هى الفنومنولوجية وتلـك هى دلالتها بالنسبة للفلسفـة المعاصرة وعلم النفس المعاصر . فـعسى أن يسهم كتـاب «سارتر» فى تعريف أبناء الوطن العربى بهذه الحركة الفكرية الهامة . وعـسى أن يجد فيه الفلاسفة وعلماء الـنفس فرصة للإفـادة من المنهج الفنومنولوجى فى مـعالجـة شتى المسائل التى تعرض لهم !

الإسكندرية فى ٨ أبريل ١٩٦٠

الدكتور/ سامى محمود على
مدرس علم النفس بكلية آداب الإسكندرية
دكتوراه الدولة فى علم النفس من السربون
عضو الجمعية الباريسية للتحليل النفسى

Jol. Morano: ***Who shall survive ?*** Beacon House, N. Y., 1953.

K. Lewin: "Gassirer's philosophy of science and the social sciences". in P. Schipp (edit): ***The philosophy of Ernst Cassirer.*** The Library of living philosophers. Evanston, Illinois, 1949 .



نظرية في الانفعالات

مقدمة

علم النفس والفنومنولوجية وعلم النفس الفنومنولوجي

يدعى علم النفس أنه مبحث وضعى ، بمعنى أنه يريد أن يستمد مواده من التجربة وحدها . غير أن عهد الارتباطين قد انقضى ، ولم يعد علماء النفس المعاصرون يحرمون على أنفسهم السؤال والتأويل . ولكنهم يريدون أن يقفوا من موضوعهم موقف عالم الطبيعة من موضوعه . غير أنه يجب تحديد مفهوم التجربة هذا عند الحديث عن علم النفس المعاصر إذ قد يوجد حشد من التجارب المتباينة ، وربما تعين مثلا الجزم فيما إذا كان ثمة تجربة بالماهيات أو ثمة تجربة دينية . إن عالم النفس لا يريد أن يستخدم إلا نمطين معينين من التجربة : التجربة التى يمدنا بها الإدراك الحسى الزمانى والمكانى للأجسام المنتظمة ، وتلك المعرفة الحدسية بذواتنا التى تسمى بالتجربة الانعكاسية . وإذا قام الجدل حول المنهج بين علماء النفس فهو لا يكاد يعدو هذه المشكلة : هل هذان النمطان من أنماط المعرفة متكاملان ؟ هل يجب إخضاع أحداهما للآخر ، أم يجب استبعاد أحدهما كلية ؟ ولكنهم متفقون على مبدأ أساسى هو : يجب على بحثهم أن يبدأ بالوقائع أولاً وقبل كل شىء . فإذا تساءلنا عما هى الواقعة ، رأيناها تحد بأنها ما نقع عليه بالضرورة إبان بحث ما ، وأنها دائمًا إثراء غير متوقع ، وجدة بالنسبة إلى الوقائع السالفة . فلا جدوى إذن من الركون إلى الوقائع كيما تنتظم من تلقاء ذاتها فى كلٍ تركيبى يكشف عن

معناه من تلقاء ذاته . وبعبارة أخرى إذا أطلقنا اسم علم الإنسان «الانثروبولوجيا» على مبحث يستهدف حد ماهية الإنسان وأحوال الوجود الإنسانى ، فإن علم النفس بل علم النفس الإنسانى لا يكون ولن يكون علم إنسان البتة . فهو لا يقصد إلى تعريف موضوع بحثه وتحديده بصفة أولية . ومفهوم الإنسان الذى يسلم به مفهوم تجريبى خالص : ففى العالم عدد من المخلوقات تتسم فى التجربة بسمات متماثلة . ثم إن هناك علومًا أخرى كعلم الاجتماع وعلم وظائف الأعضاء تعلمنا أن ثمة روابط موضوعية بين هذه المخلوقات . وفى هذا ما يكفى لكى يتقبل عالم النفس بحرص وعلى سبيل الفرض العملى ، أن يقتصر فى أبحاثه مؤقتًا على هذه الطائفة من المخلوقات . والواقع أن الوسائل المتاحة للتقصى عنها يسيرة المنال ، فهم يعيشون فى مجتمع ، ويتكلمون إحدى اللغات ، ويخلفون الشواهد والآثار . ولكن عالم النفس لا يورط نفسه ، فهو يجهل إن كان مفهوم الإنسان ليس تعسفيًا . هذا المفهوم قد يكون مسرفًا فى الشمول : فما يدرينا إن كان من الممكن إدراج البدائى الاسترالى فى الطبقة السيكولوجية للعامل الأمريكى عام ١٩٣٩ . وقد يكون هذا المفهوم مسرفًا فى التعيين : فما يدرينا إن ليس ثمة هوة تفصل بين القردة العليا والكائن الإنسانى . وأيا كان الأمر فإن عالم النفس يأبى على نفسه أن يعتبر أن من يحيطه من البشر أشباهًا به . إن فكرة التشابه هذه تبدو له تافهة خطيرة ، رغم أنها قد تكون أساسًا لعلم الإنسان . أجل إنه

ليعترف فى نطاق التحفظات السالفة الذكر ، بأنه إنسان ، أى بأنه جزء من هذه الفئة التى تم عزلها مؤقتًا . ولكنه يرى أن صفة الإنسانية هذه مضافة إليه إضافة لاحقة ، وأنه لا يمكن ، من حيث أنه عضو فى هذه الطائفة ، أن يصبح موضوع درس خاص ، اللهم إلا لسهولة التجارب فمعرفته بأنه إنسان مستمدة إذن من الآخرين ولن تتجلى له طبيعته الإنسانية بصورة خاصة بزعم أنه هو ذاته موضوع الدرس . فالمشاهدة الداخلية ههنا تقتصر على تقديم الوقائع ، شأنها فى هذا شأن التجريب «الموضوعى» . فإذا قدر لمفهوم دقيق عن الإنسان أن يظهر يومًا ما ، وهو أمر مشكوك فيه ، فلن يمكن تصور هذا المفهوم إلا باعتباره خاتمة علم تام، أى أنه يرجأ إلى ما لا نهاية . وهو إذ ذاك لن يكون إلا فرضًا موحَّدًا وضع لربط المجموعة اللامتناهية من الوقائع المكتشفة وتنسيقها . وهذا يعنى أن فكرة الإنسان إذا اكتسبت معنى إيجابيًا يومًا ما ، لن تكون إلا افتراضًا يستهدف الربط بين متفرق المواد ، ويستمد وجاهته من مثل هذا الربط . وقد حد «بيرس» الفرض بأنه جماع النتائج التجريبية التى يسمح بالتنبؤ بها . وهكذا لا يمكن أن تكون فكرة الإنسان سوى جماع الوقائع المسجلة التى تسمح هذه الفكرة بتوحيدها . وأن استخدم بعض علماء النفس رغم ذلك تصورًا معينًا عن الإنسان قبل أن يصبح هذا التركيب النهائى ممكنًا ، فهم يصدرون فى ذلك عن دافع شخصى خالص باعتبار هذا التصور شعاعًا هاديًا أو «فكرة» بالمعنى الكنتى بحيث يتعين عليهم أولاً ألا يغيب عنهم ألبتة أننا حيال مفهوم منظِّم للتجربة .

وينجم عن كل هذه التحفظات أن علم النفس ، من حيث ادعائه أنه علم ، لا يستطيع أن يمدنا إلا بمجموعة من الوقائع الخليط التى لا تربط بين معظمها رابطة ما . فما أبعد الشقة مثلاً بين دراسة وهم الحركة الظاهرية ودراسة عقدة النقص ! وهذه الفوضى لا ترجع إلى الصدفة بل إلى مبادئ علم النفس ذاتها . فترقب الواقعة إنما يعنى ترقب شيء منعزل وتفضيل العرض على الماهية ، والحادث على الضرورى ، والفوضى على النظام ، صدوراً على نزعة وضعية ، ومعناه رفض الجوهر رفضًا مبدئيًا وإرجائه إلى المستقبل : « سنترك ذلك إلى ما بعد عندما نكون قد جمعنا ما يكفى من الوقائع » . ولقد فات علماء النفس أنه من المستحيل الوصول إلى الماهية عن طريق تكديس الأعراض استحالة البلوغ إلى الوحدة بإضافة أرقام لا نهائية إلى يمين العدد ٩٩,٠ . فإذا كان هدفهم لا يتعدى جمع المعلومات التفصيلية ، فليس ثمة اعتراض ، وإن كنا لا نرى جدوى أعمال التكديس هذه . أما إذا كان يحدوهم ، على تواضعهم ، أمل فى الوصول ذات يوم إلى تركيب أنثروبولوجى على أساس بحوثهم المنعزلة ، وهو أمل جدير بالثناء فى حد ذاته ، فهم فى تناقض تام مع أنفسهم . وقد يقال أن هذا هو بالذات منهج العلوم الطبيعية ومطمحها . ويرد على ذلك بأن علوم الطبيعة لا تهدف إلى معرفة العالم ، بل إلى معرفة شروط إمكان بعض الظواهر العامة . فقد تبدد منذ أمد طويل مفهوم العالم هذا نتيجة لنقد علماء المناهج ، ذلك لأن من المحال الجمع بين تطبيق مناهج العلوم الوضعية ، والأمل فى أنها سوف تؤدى يومًا ما إلى الكشف عن

معنى هذا الكل التركيبي الذى يسمى عالمًا . غير أن الإنسان موجود من نفس النمط الذى ينتمى إليه العالم ، بل إنه من الممكن ، على ما يعتقد «هيدجر» ، أن يكون مفهوم العالم و«الواقع الإنسانى» (Dasein) مرتبطين برباط لا تنفصم عراه . لذلك بالذات يجب على علم النفس التسليم بأن الواقع الإنسانى بعيد عن متناوله إذا كان ثمة واقع إنسانى .

والآن ، إذا طبقت مبادئ عالم النفس ومناهجه على حالة خاصة ، ولتكن دراسة الانفعالات ، فما هى النتائج التى تفضى إليها ؟ أولا سوف تنضاف معرفتنا بالانفعال إضافة خارجية إلى سائر معارفنا عن الكائن النفسى . فيظهر الانفعال وكأنه شيء جديد كل الجدة ، لا يرد إلى ظواهر الانتباه والذاكرة والإدراك الحسى وما إليها . والحق أنك تستطيع أن تمعن النظر فى هذه الظواهر ، وفى المفهوم التجريبى الذى نكونه عنها وفقًا لتعاليم علماء النفس ، وأن تقلبها على جوانبها المرة تلو المرة كيفما شئت ، فلست بمكتشف أية رابطة جوهرية تربطها بالانفعال . ومع ذلك فإن عالم النفس يعترف بأن للإنسان انفعالات لأن ذلك هو ما تلقنه التجربة إياه. وهكذا يكون الانفعال عرضًا أولاً وبالذات تفرد له كتب علم النفس فصلاً يأتى فى أعقاب أخرى، شأنه فى ذلك شأن الكالسيوم فى كتب الكيمياء ، يأتى بعد الايدروجين أو الكبريت . أما دراسة شروط إمكان الانفعال، أى التساؤل عما إذا كان بنيان الواقع الإنسانى ذاته يجعل الانفعالات ممكنة ، وعلى أى نحو يجعلها ممكنة ، فذلك ما يبدو لعالم

النفس أمراً لا يجدى ولا يعقل : ففيم البحث فى إمكان الانفعال ما دام الانفعال موجوداً بالفعل ؟ كذلك يلجأ عالم النفس إلى التجربة لتحديد معالم الظواهر الانفعالية وتعريفها . وإذ ذاك فقد ينتبه إلى أن لديه بالفعل فكرة عن الانفعال ما دام يضع ، بعد معاينة الوقائع ، حداً فاصلاً بين الانفعالى منها وغير الانفعالى . إذ كيف يمكن للتجربة أن تمده بمبدأ للتمييز إن لم يكن حاصلا عليه من قبل ؟ بيد أن عالم النفس يفضل الاكتفاء بالاعتقاد بأن الوقائع قد تجمعت أمامه من تلقاء نفسها ، وأن المسألة تنحصر الآن فى دراسة هذه الانفعالات التى تم عزلها . لذلك تُخلق المواقف الانفعالية أو يستعان بمن يتسمون بسرعة الانفعال ممن يقدمهم لنا علم الأمراض . وإذ ذاك نجهد فى تحديد العوامل المسئولة عن هذه الحالة المعقدة . فنعزل الاستجابات الجسمية ، وهو ما يمكننا إثباته على وجه الدقة ، ثم أنماط السلوك والحالة الوجدانية بالمعنى الصحيح . ومن ثم نستطيع أن نصوغ قوانيننا وأن نتقدم بتفسيراتنا ، أى أننا نحاول الربط بين هذه الأنماط الثلاثة من العوامل فى نسق لا يمكن عكسه . فإذا كنتُ من أتباع النظرية العقلية مثلا ، وضعت علاقة ثابتة مطردة بين سابقة هى الحالة الوجدانية ، ولاحقة هى الاضطرابات الفسيولوجية . أما إذا كنتُ أعتقد مع أنصار النظرية السطحية بأن «الأم حزينة لأنها تبكى» لاكتفيت فى الواقع بعكس ترتيب العوامل . والأمر المؤكد فى كافة الحالات هو أننى لن أبحث عن تفسير للانفعال أو قوانينه بالرجوع إلى

الأبنيـة العامـة والجوهرية للـواقع الإنسانى ، بل بالرجـوع إلى عمليات الانفعال نفسه ، بحيث لن يكون الانفعال ، مهما بلغ وصفه وتفسيره من دقة ، إلا واقعة ضمن الوقائع ، واقعة مغلقة على ذاتها لا تسمح بتفهم ما عداها ولا بإدراك واقع الإنسان الجوهرى من خلالها .

وملافـاة لهذه النقـائص فى علم النفس وفى المذهب النفسـى قام منذ ثلاثين عامًا مبحث جديد هو الفنومنولوجية . وقد انتبه مؤسسه «هوسرل» أول ما انتبه إلى هذه الحقيـقة : وهى أن هناك هوة لا تعبر بين الماهيات والوقـائع ، وأن من يبدأ بـحثـه بالوقائع لـن يدرك الماهيات أبدًا ، فـإن بحثت فى الوقـائع النفسـية المقوِّمة لحـالة الفرد الذى يحـسب ويعد ، لما توصلت قط إلى تركـيب الماهيـات الحسـابية الخـاصـة بالوحدة والعـدد والعمليـات . وليس معنى هذا ، التـخلى عن فكرة التجـربة (فإن مـبدأ الفنومنولوجية هو المضـى إلى الأشياء «ذاتها» وأساس منهجـها هو حدس الماهية) ، وإنما ينـبغى على الأقل توسيع نطاقـها وإفـساح المجال لتـجربة الماهيات والقيم . بل يتعين الاعتـراف بأن الماهيات وحدها هى التى تتيح تصنيف الوقائع وفـحصها . فمـا لم نرجع ضمنًا إلى ماهيـة الانفعال ، لاستحال علينا أن نميز الطائفة الخاصة بوقائع الانفعال ضمن الحشد الزاخر من الوقائع النفسية . وما دمنا قد رجـعنا ضمنًا إلى ماهية الانفعال ، فإن الفنومنولوجية توصى بالرجوع إليها صراحة وحسم الأمر بتحديد مضمون هذه الماهيـات بوساطة المفـاهيم . ثم إن فكرة الإنسـانيـة ، بالنسبـة إلى

الفينولومنوجية ، لا يمكن أن تكون مفهومًا تجريبيًا ناتجًا عن التعميمات التاريخية ، بل إننا فى حاجة إلى الاستعانة ضمنًا بالماهية «الأولية» للكائن الإنسانى كيما نهيئ لتعميمات عالم النفس أساسًا على شيء من الرسوخ . وفضلاً عن ذلك ، لا يمكن اعتبار علم النفس نقطة للبدء إذا نظرنا إليه بوصفه علمًا يفحص فى بعض الوقائع الإنسانية ؛ ذلك لأن الوقائع النفسية التى نجدها أمامنا ليست وقائع أولى على الإطلاق، وإنما هى فى جوهرها استجابات الإنسان للعالم ، ومن ثم فهى تفترض الإنسان والعالم ولا يمكن أن تكتسب معناها الحقيقى ما لم يوضح بادئ ذى بدء هذان المفهومان . فإن أردنا أن نقيم علم النفس ، تعين علينا أن نتخطى ما هو نفسى ، أن نتخطى وضع الإنسان فى العالم ، مرتقين منه إلى مصدر الإنسان والعالم والنفسى جميعًا ألا وهو الشعور المتعالى والتكوينى الذى نتوصل إليه عن طريق «الاختزال الفنومنولوجى» أو «وضع العالم بين قوسين» . ذلك هو الشعور الذى يجب استخباره ، وأن ما يعطى قيمة لإجاباته ، لهو أنه شعورى أنا بالذات . وهكذا عرف «هوسرل» كيف يستغل هذا القرب المطلق للشعور بالنسبة إلى ذاته ، وهو ما لم يشأ عالم النفس الإفادة منه . وهو يستغله بتبصر ووثوق تام ، لأن الشعور موجود بقدر ما هو شعور بالوجود . ولكنه يمتنع هنا أيضًا ، كما فعل من قبل ، عن استخبار هذا الشعور عن الوقائع ، وإلا لواجهنا فى المستوى المتعالى ما فى علم النفس من فوضى . فهو يعمل على وصف الماهيات التى يخضع لها المجال المتعالى فى تطوره ، وعلى تحديدها مستعينًا

بالمفاهيم . ففينومنولوجية الانفعال مثلا تدرس الانفعال بعد «وضع العالم بين قوسين» ، بوصفه ظاهرة متعالية خالصة ، ولا يكون ذلك بالاتجاه إلى الانفعالات الفردية ، بل بالسعى إلى إدراك وتوضيح الماهية المتعالية للانفعال باعتباره نمطًا منظَّمًا من الشعور . وعن هذا القرب المطلق بين الباحث وموضوع بحثه يصدر فنومنولوجى آخر هو «هيدجر» . إن ما يميز كل مبحث فى الإنسان عن سائر أنماط المسائل الدقيقة ، لهو هذه الواقعة الفريدة وهى أن الواقع الإنسانى هو نحن أنفسنا .

يقول «هيدجر» : « إن الموجود الذى ينبغى علينا إخضاعه للتحليل هو نحن أنفسنا . وكينونة هذا الموجود هى كينونتى أنا »[1] . وليس عرضًا أن يكون هذا الواقع الإنسانى هو أنا ذلك لأن الوجود بالنسبة إلى الواقع الإنسانى هو أن يأخذ كينونته على عاتقه ، أى أن يكون مسئولاً عنها بدلا من أن يتلقاها من خارج كما هو شأن الحجر . و «لما كان «الواقع الإنسانى» هو فى ماهيته إمكانياته الخاصة به ، فإن هذا الموجود يستطيع أن «يختار» ذاته فى كينونته ، أن يكسب ذاته، وأن يفقدها »[2] . وهذه المسئولية عن الذات ، المميزة للواقع الإنسانى، تنطوى على فهم الواقع الإنسانى لذاته ، مهما كان هذا الفهم غامضًا . « ففى كينونة هذا الموجود ، يكون الموجود على صلة مباشرة بكينونته »[3] . ذلك لأن

(١) Sein und Zeit ، ص ٤١ .   (٢) المصدر عينه ، ص ٤١ .

(٣) المصدر عينه ، ص ٤٣ .

الفهم ليس مميزًا خارجيًا للواقع الإنسانى، بل هو النحو الذى يوجد عليه. فالواقع الإنسانى ، الذى هو أنا ، يكون مسئولاً عن كينونته بتفهمها . وهذا الفهم هو فهمى أنا . فأنا إذن أولاً كائن يفهم واقعه الإنسانى فهما يتفاوت غموضًا ، وهذا معناه أنى جعلت من نفسى إنسانًا لأنى أفهم نفسى باعتبارى إنسانًا . لذلك أستطيع أن أسأل نفسى ، وبناء على هذا السؤال ، أقوم بتحليل «للواقع الإنسانى» تحليلاً يصلح لأن يكون أساسًا لعلم الإنسان . ولا مجال بالطبع للحديث هنا عن المشاهدة الداخلية ، أولاً لأن المشاهدة الداخلية لا تنصب إلا عن الوقائع ، وثانيًا لأن فهمى للواقع الإنسانى غامض وغير صادق ، ويجب توضيحه وتصحيحه . وعلى أية حال ، فإن مبحث تفسير الوجود سيكون بوسعه أن يقيم علمًا أنثروبولوجيا يصلح أساسًا لعلم النفس أيًا كان . فموقفنا إذن مضاد لموقف علماء النفس لأننا نصدر عن هذا الكل التركيبى الذى هو الإنسان ونضع ماهية الإنسان قبل البدء فى علم النفس .

وعلى أية حال فإن الفنومنولوجية هى دراسة الظاهرات لا الوقائع . ويقصد بالظاهرة «ما يتبدى بذاته» ، ما تكون حقيقته هى الظهور . وهذا «التبدى بالذات» ليس أى شىء . . . فكينونة الموجود ليست شيئًا يستتر «وراءه» شىء آخر «لا يظهر»[1] . والوجود ، عند «هيدجر» ، بالنسبة إلى الواقع الإنسانى ، يعنى أن يكون هذا الواقع الإنسانى مسئولاً عن كينونته

(١) المصدر عينه ، ص ٣٥ - ٣٦ .

بأن يفهمهـا فهما وجوديًا ، والوجود بالنسبـة إلى الشعور ، على ما يرى «هوسرل» ، هو ظهور الشعور لذاته . ومـا دام الظاهر هو المطلق هنا ، كان الظاهر هو ما ينبـغى وصفه وسؤاله . من هذه الناحيـة «هيدجر» أننا نجد الواقع الإنسانى كله فى كل موقف إنسانى ، فـى الانفعال مثلا ، وقد كنا نتحدث عنه منذ هنيهـة . ذلك بأن الانفعال هو الواقع الإنسانى الذى يكون مسئولاً عن نفسه و «يتجه - منفعلا» نحو العالم . ويرى «هوسرل» من جـانبه أن وصـفًا فنومنولوجيـا للانفعـال سوف يكشف عن الأبنـية الجوهرية للشعور ، لأن الانفعال ما هو إلا شعور . وفى مقابل ذلك يقوم إشكال لا يخطر لعـالم النفس على بال : هل يمكن أن نتـصور أن ثمـة شعوراً لا يكون فـيه الانفعال ضـمن ما يحتويه من إمكانيـات، أم ينبغى اعـتـبـار الانفـعـال بناء ضـروريًا للشـعـور ؟ وهكذا يسـأل البـاحث الفنومنولوجى الانفعال عن الشعور أو عن الإنسان ، ولن يقتصر سؤاله على ماهية الانفعال ، بل سيسأل الانفـعال عما يستطيع أن يخبرنا به عن كائن إحدى سـماته القدرة على الانفعال . وهو بالضد يسـأل الشعور أو الواقع الإنسانى عن الانفعال . ما الذى يجب أن يكون عليه الشعور حتى يصبح الانفعال ممكنًا بل ضروريًا ؟

نستطيع الآن أن نفهم أسباب ارتياب عالم النفس من الفنومنولوجية . ذلك لأن أول التحـوطات التى يتخـذها عالم النفس هو النظـر فى الحالة النفسية على نحو يجردها من كل معنى . فالحالة النفسية فى رأيه هى دائمًا

واقعة وهى بهذه المثابة عَرَض دائمًا . بل إن هذه السمـة العرضية هى أهم ما يتشبث به عالم النفس . فإذا سئل عالم عن علة انجذاب الأجسام وفقًا لقانون «نيوتن»، لأجاب: لست أعرف عنها شيئًا لأن هذا هو ما يحدث. وإذا سئل : ما معنى هذا الانجذاب ؟ فـإنه يجيب : إنه لا يعنى شـيئًا ، فـهذا هو الأمـر الواقع . وبالمثل إذا ما سـئل عـالم النفس عن الانفعـال لأجاب بفخر : «الانفعال مـوجود ، لم ؟ لست أدرى ، وحسبى أن أقرر ما هو موجود دون أن أعـرف معناه » . وعلى العكس من ذلك ، يرتأى الفنومنولوجى أن كل واقـعة إنسانيـة هى فى ماهيـتها ذات مـعنى . فإذا جردتهـا عن معناها ، جردتهـا عن طبيعـتها كـواقعة إنسانيـة . فمهـمة الفنومنولوجى إذن هى دراسة معنى الانفعال . فما المقصود بذلك ؟

المعنى هو الدلالة على شىء آخر ، والدلالة عليه بحيث إذا ما بسطنا المعنى ، وجدنا الـشىء المعنِىَّ نفسه . والانفـعال لا يعنى شـيئًا فى رأى عالم النفس لأنه يدرسه كواقعة ، أى أنه يقطع الصلة بينه وبين كل شىء آخر . لذلك يصبح الانفـعال خلوًا من المعنى أصلاً ؛ ولكن إن صح إن لكل واقعة إنسانيـة معنى ، فإن الانفعال كما يدرسـه عالم النفس انفعال ميت بالطبع ، غريب عن الحيـاة النفسية ، غير متسم بصـفة الإنسانية . فإذا أردنا أن نساير الفنومنولوجيين وأن نجـعل من الانفعال ظاهرة شعورية حقة ، لتعين علينا بالضـد أن نعتبره ذا معنى فى المحل الأول . أى أننا نؤكد أنه موجود بقدر مـا يكون له معنى . ولن نشـغل أنفسنا بادئ ذى

بدء بدراسة الوقائع الفسيولوجية ، لأنها إذا أخذت بذاتها وعلى حدة ، فهى تكاد لا تعنى شيئًا . فهى موجودة فحسب . بيد أننا سنحاول على الضد توضيح مدلول الانفعال عن طريق بسط معنى السلوك الانفعالى ومعنى الشعور المنفعل . ونحن نعرف منذ البدء ما هو هذا المدلول . فالانفعال يدل على الشعور كله على نحو خاص به ، أو هو يدل على الواقع الإنسانى برمته ، إن وضعنا أنفسنا فى المستوى الوجودى . فهو ليس عَرَضًا لأن الواقع الإنسانى ليس مجموعة من الوقائع . بل هو تعبير خاص عن الكل التركيبى للإنسان فى اكتماله . وليس يجب أن يفهم من ذلك أنه معلول للواقع الإنسانى . فالانفعال هو هذا الواقع الإنسانى حين يحقق ذاته فى صورة «الانفعال» . ومن ثم يمتنع أن نرى فى الانفعال اختلالاً نفسيًا فسيولوجيا . وذلك لأن له ماهيته وأبنيته الخاصة وقوانين ظهوره ومعناه . فهو لا يمكن أن يطرأ من خارج على الواقع الإنسانى . بل هو الإنسان الذى يتخذ صورة الانفعال ومن ثمة كان الانفعال صورة منظَّمة من صور الوجود الإنسانى .

ولسنا نقصد ههنا القيام بدراسة فنومنولوجية للانفعال ، لأن هذه الدراسة فى إجمالها تنصب على الوجدان بوصفه ضربًا وجوديًا من ضروب الواقع الإنسانى . إن مطمحنا أكثر تواضعًا . فسنحاول أن نرى بصدد حالة معينة ، هى حالة الانفعال ، ما إذا كان من الممكن لعلم النفس الخالص أن يستخلص من الفنومنولوجية منهجًا للبحث وبعض

التعاليم. ونحن نسلم بأن علم النفس لا يضع الإنسان موضع السؤال ولا العالم بين قوسين . فهو يتناول الإنسان فى العالم ، كما يتبدى فى حشد من المواقف ، فى المقهى والأسرة والحرب . وعلى وجه العموم ، فإن اهتمامه منصب على الإنسان فى مواقفه . وقد رأينا أنه بهذه المثابة خاضع للفنومنولوجية ، لأن الدراسة الوضعية الحقة للإنسان فى مواقفه يجب أن تبدأ بتوضيح مفاهيم العالم والوجود فى العالم والموقف . غير أن الفنومنولوجية ما تزال فى المهد ولم تبلغ بعد هذه المفاهيم إلى الوضوح النهائى . فهل يجب على علم النفس أن ينتظر حتى تصل الفنومنولوجية إلى دور النضوج ؟ هذا ما لا نعتقده . ولكن إذا كان علم النفس لا يقف مترقبًا قيام علم الإنسان فى صورته النهائية ، فإنه يجب ألا يغفل عن أن هذا العلم ممكن التحقيق ، وأنه متى تحقق يومًا ما فإن على كافة الدراسات النفسية أن تستمد معينها منه . أما فى الوقت الحاضر فإن عليه ألا يتجه إلى جمع الوقائع بقدر ما يتجه إلى استخبار الظاهرات ، أى الأحداث النفسية من حيث هى معانٍ لا من حيث هى وقائع محضة . فهو سيسلم مثلا بأنه لا وجود للانفعال باعتباره ظاهرة جسمية ، لأن الجسم لا يمكن أن يكون منفعلاً لعجزه عن أن يضفى معنى على مظاهره ذاتها ، بل سيسعى علم النفس مباشرة إلى تجاوز اضطراب الأوعية الدموية أو التنفس، إلى معنى الفرح أو الحزن . ولكن لما لم يكن هذا المعنى صفة تنضاف إلى الفرح أو الحزن إضافة خارجية ، ولما كان وجوده هو بقدر ما

يظهر لنفسه ، أى بقدر اتخاذ الـواقع الإنسانى هذه الصورة ، كان الشعور نفسه هو موضع سؤال علم النـفس ما دام الفرح ليس فرحًا إلا من حيث هو يظهر لنفسه باعتباره فرحًا . ولما كان علم النفس لا يبحث عن الوقائع بل عن المعانى ، فإنه سيتخلى عن مناهج المشاهدة الداخلية الاستقرائية أو الملاحظة التجريبية الخارجـية ، لكى يوجه همه إلى إدراك ماهية الظاهرات وتحديدها . فيـتحول هو الآخر إلى علم مـاهوى . بيد أنه لا يهدف إلى إدراك المدلول من حـيث هو كـذلك ، أى الكل الإنسـانى ، من خـلال الظاهرة النفسية . فهو لا يملك ما يكفى من الوسائل للقيام بهذه الدراسة. وإنما سيوجه كل همه إلى الظاهرة من حيث أن لها دلالة . وبالمثل أستطيع أن أعمل على إدراك ماهية «البروليتـاريا» من خلال كلمة «البروليتاريا» . وفى هذه الحالة أقوم بدراسة فى علم الاجتـماع. غير أن عالم اللغة يدرس كلمة البـروليتاريا من حيث دلالتها علـى البروليـتاريا ، فيـهتم بتطورات الكلمة من حيث أنها محل للمعنى . ومثل هذا العلم ممكن تمامًا .

ما الذى ينقـصه لكى يتحـقق ؟ أن يثبت جـدارته . وقد بيّنا أنه إذا كان الواقع الإنسـانى يبدو لعـالم النفس مجـموعة من الوقـائع الخليط ، فذلك لأن عالم النفس قد وضع نفسه عمدًا فى زاوية لابد أن تظهر له هذا الواقع على هذا النحـو . غـير أن هـذا لا يتضـمن بالضـرورة أن الواقع الإنسانى ليس مجـرد مجموعة . وكل مـا برهنا عليه هو أنه لا يمكن أن يظهـر لعالم النفس على خـلاف ذلك . . . يبقـى أن نعرف مـا إذا كان

الواقع الإنسانى يحتمل أصلاً أن يدرس دراسة فنومنولوجية ، أى ما إذا كان الانفعال مثلاً ظاهرة ذات معنى حقًا . ولحسم الأمر ليس ثمة إلا وسيلة واحدة يوصى بها الفنومنولوجى ألا وهى «المضى إلى الأشياء ذاتها». لذلك نرجو اعتبار الصفحات التالية تجربة فى علم النفس الفنومنولوجى ، حيث نحاول أن نضع أنفسنا فى مستوى المعنى وأن نتناول الانفعال باعتباره ظاهرة.

نحو نظرية فى الإنفعالات

١ - النظريات القديمة

أثارت النظرية السطحية فى الانفعالات انتقادات معروفة . إذ كيف يمكن تفسير الانفعالات الرقيقة والفرح السلبى ، وكيف نسلم بأن الاستجابات العضوية العادية تستطيع تفسير الحالات النفسية النوعية ؟ وكيف يمكن لتغيرات كمية ، ومن ثمة شبة متصلة بالوظائف الحيوية ، أن تكون مطابقة لسلسلة كيفية من الحالات الفريدة ؟ مثال ذلك أن التغيرات الفسيولوجية المناظرة للغضب لا تختلف إلا فى الشدة عن مثيلاتها المناظرة للفرح (ارتفاع ضئيل فى سرعة التنفس ، وزيادة طفيفة فى التوتر العضلى، وزيادة فى عمليات التبادل الكيميائية الحيوية وضغط الدم إلخ) : ومع ذلك فليس الغضب فرحاً أشد ، ولكنه شىء آخر ، كما يتبدى للشعور على الأقل . ولا جدوى من إظهار أن فى الفرح تهيجاً يعد

للغضب ، والاستشهاد بأولئك البلهاء الذين لا ينفكون ينتقلون من الفرح إلى الغضب (وهم يتأرجحون مثلا فوق مقعد ويزيدون من سرعة تأرجحهم) . فالأبله الغاضب ليس شخصاً «مسرفاً فى الفرح» . وحتى إن انتقل الأبله من الفرح إلى الغضب (وليس ثمة ما يمنع من القول بأن حشداً من الأحداث النفسية لم يتدخل خلال فترة الانتقال) فإن الغضب لا يمكن أن يرد إلى الفرح .

ويبدو لى أن من الممكن تلخيص المبدأ الذى تقوم عليها كل هذه الاعتراضات على النحو الآتى :

يميز «وليم جيمس» فى الانفعال بين مجموعتين من الظاهرات مجموعة من الظاهرات الفسيولوجية ومجموعة من الظاهرات السيكولوجية التى نسميها ، كما يسميها هو ، بالحالة الشعورية . وجوهر موقفه هو أن الحالة الشعورية المسماة «بالفرح والغضب إلخ» ليست سوى الشعور بالمظاهر الفسيولوجية ، أو هى - إن شئنا - انعكاسها على الشعور . بيد أن نقاد «جميس» إذ يفحصون «الحالة الشعورية» المسماة «بالانفعال» والمظاهر الفسيولوجية المصاحبة له ، لا يجدون فى الانفعال انعكاساً أو ظلا لهذه المظاهر . وإنما يجدون فيه شيئاً يعدوها ويختلف عنها ، سواء أشعروا بذلك شعوراً واضحاً أم لم يشعروا . هو شىء يعدوها : لانه مهما بالغنا فى تخيل الاضطرابات الجسمية ، فلن نستطيع أن نفهم لم كان الشعور المقابل لها هو شعور مفزِّع فالفزع حالة مؤلمة كل الألم ، بل

حالة لا تطاق ، وليس يفهم أن حالة جسمية بذاتها وفى ذاتها تتبدى للشعور بهذه السمة القاسية . وهو شيء يختلف عنها : ذلك لأن الانفعال ، وإن بدا من الناحية الموضوعية اضطراباً فسيولوجيا ، إلا أنه لا يمكن أن يكون اضطراباً أو عماء بحتاً من حيث أنه واقعة شعورية ، فهو ذو معنى يدل على شيء . ولسنا نعنى بذلك أنه يتبدى كيفية خالصة فحسب ، بل هو يتجلى باعتباره علاقة معينة لكياننا النفسى بالعالم . وهذه العلاقة ، أو بالأحرى شعورنا بها - ليست رابطة عمياء تربط بين الأنا والكون ، بل هى بناء منظّم قابل للوصف.

ولست أرى أن الحساسية اللحائية الثلامية ، التى اختلقها أخيراً نقاد «جيمس» أنفسهم ، تستطيع الإجابة على السؤال إجابة شافية . أولا لأن للنظرية السطحية عند «جيمس» ميزة كبرى هى أنها لا تتناول إلا الاضطرابات الفسيولوجية التى يمكن الكشف عنها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة . أما نظرية الحساسية المخية فهى تلجأ إلى اضطراب لحائى لا يمكن التحقق منه . وقد أجرى «شيرنجتون» تجارب على الكلاب ، ولا ريب أن براعته التجريبية جديرة بالثناء . بيد أن هذه التجارب فى ذاتها لا تعنى شيئاً البتة . فلست أرى أنه يحق الاستدلال من أن رأس الكلب الذى يكاد يكون مفصولا عن الجسم لا ينفك يبدى أمارات الانفعال ، على أن الكلب منفعل انفعالا كاملا . أضف إلى ذلك أننا إذا سلمنا جدلا بوجود حساسية لحائية ثلامية ، فإنه يتعين أن نضع ثانية هذا السؤال

التمهيدى : هل يمكن لاضطراب فسيولوجى ، أيا ما كان ، أن يفسر الطابع المنظم للانفعال ؟

هذا ما أحسن فهمه «بييرجانيه» ، وإن لم يوفق فى التعبير عنه ، عندما قال إن «جيمس» قد أغفل العنصر النفسى فى وصفه الانفعال . و«جانيه» ينظر إلى المسألة من زاوية موضوعية خالصة ، فهو لا يود إلا تسجيل المظاهر الخارجية للانفعال . ولكنه يرتأى ، إذ لا يأخذ فى اعتباره إلا الظواهر العضوية التى يمكن وصفها والكشف عنها من الخارج ، أن هذه الظواهر يمكن أن تدخل مباشرة فى مقولتين : الظواهر النفسية أو السلوك ، والظواهر الفسيولوجية . وكل نظرية تريد أن تعيد إلى العنصر النفسى مكانته الغلابة ، لا بد أن تجعل من الانفعال سلوكاً . بيد أن «جانيه» كان ما يزال متأثراً بمظاهر الاضطراب الذى يتسم به كل انفعال، شأنه فى ذلك شأن «جيمس» . لذلك فهو يجعل من الانفعال سلوكاً ينم عن ضعف التكيف ، أو بعبارة أفضل سلوكاً يدل على سوء التكيف ، أو هو سلوك الفشل . فحين تكون المهمة مفرطة فى الصعوبة ، فنكون عاجزين عن الأخذ بأفضل ما يلائمها من سلوك ، فإن الطاقة النفسية الطليقة تجد لها مصرفاً آخر : وإذ ذاك نأخذ بمسلك أدنى يتطلب درجة أقل من التوتر النفسى . مثال ذلك : فتاة لم تكد تسمع أباها يخبرها بأنه يعانى آلاماً فى ذراعه ، وأنه يخشى أن يكون ذلك هو الشلل، حتى سقطت على الأرض تتلوى من فرط الانفعال ، ويعود إليها الانفعال بعد

أيام بنفس العنف ، ويجبرها فى النهاية علـى التماس عون الأطباء . وفى أثناء العلاج تعترف بأن فكرة العناية بوالدها وحـياة التمريض الصارمة ، بدت لها فجأة شيئاً لا يمكن احـتماله . فكأن الانفعال يمثل فى هذه الحالة سلوك الفشل ، فهو بديل عن «سلوك التمريض الذى يستحيل الأخذ به». كذلك يسرد «جانيه» فى مؤلفـه عن «الوسواس والضعف النفسى» ، حالة عدد كبـير من المرضى جاءوا يبوحون له بما تخـفى صدورهم ، فلم يقووا على المضى فى اعترافهم ، وانتهى بهـم الأمر إلى أن أجهشوا بالبكاء، بل انتابتهم نوبة عـصبية فى بعض الأحايين . ففى هذه الحـالة نجد أيضاً أن السلوك المفـروض أصعب من أن يُتَّبع . فـالدموع والنوبة العـصبيـة تمثل سلوك الفـشل الذى يحـل محـل السلوك ، وتشـتق منه . ولا ضـرورة للإفاضة ، فالأمثلة على ذلك كـثيرة . ومن لا يذكر أنه تبادل لاذع المزاح مع رفيق له ، وأنه ظل هادئاً طالمـا كان الندان متعـادلين ، وأن ثائرته قد ثارت عند ما استـعصى عليه الجواب ؟ وهكذا كان «الجانيـه» أن يفخر بأنه أعاد إلى العنصر النفسى مكانته فى الانفعال : فلم يعد شعورنا بالانفعال - وهذا الشعـور ليس إلا ظاهرة ثانوية[1] - مجرد مـضايف للأضطرابات الفسـيولوجيه ، بل هو شـعور بالفشل وسلوك الفشل. وهذه النظرية تبدو جذابة ، فهى تقوم على مبدأ سيكولوجى مع احتفاظها ببساطة آلية . وما ظاهرة الاشتقاق إلا تغير للطريق الذى تسلكه الطاقة العصبية الطليقة .

---

(١) لا ظاهرة عارضة (épiphénomène) : فالشعور هو سلوك كل أنماط السلوك .

ومع ذلك فما أحفل هذه المفاهيم القليلة بالغموض رغم وضوحها الظاهرى . فإذا أمعنا النظر فى الأمر ، أدركنا أن «جانيه» لا يوفق إلى تخطى «جيمس» إلا باستخدامه ضمناً غائية ترفضها نظريته صراحة . إذ ما هو سلوك الفشل ؟ هل نفهمه باعتباره مجرد بديل آلى لسلوك أرقى لا نستطيع الأخذ به ؟ إن كان ذلك كذلك لانصرفت الشحنة العصبية اعتباطاً وفقاً لقانون المجهود الأدنى . ولكن مجموع الاستجابات الانفعالية لن يكون إذ ذاك سلوك الفشل بقدر ما هو انعدام كل سلوك . سيكون ثمة استجابة عضوية مشتتة بدلا من استجابة مكيفة ، سيكون ثمة اضطراب . ولكن أليس ذلك بالضبط ما يقوله «جيمس» ؟ أليس يظهر الانفعال فى رأيه حين يختل التكيف على نحو مباغت ، وأنه لا يعدو فى جوهره أن يكون مجموع الاضطرابات التى تنجم فى الكائن العضوى عن اختلال التكيف هذا ؟ ولا ريب أن «جانيه» يبرز أهمية الفشل أكثر من «جيمس» . ولكن ما المقصود بذلك ؟ إذا نظرنا إلى الفرد موضوعياً باعتباره نسقاً من أنماط السلوك ، وإذا كان الاشتقاق يحدث على نحو آلى، فلن يكون ثمة فشل ولن يوجد الفشل ، وسيقتصر الأمر على حلول مجموعة مشتته من المظاهر العضوية محل سلوك معين . ولكى يكتسب الانفعال المعنى السيكولوجى للفشل ، ينبغى أن يتدخل الشعور وأن يضفى عليه هذا المعنى ، ينبغى أن يحتفظ الشعور بالسلوك الأرقى بوصفه ممكناً ، وأن يدرك الانفعال بوصفه فشلا بالنسبة إلى هذا السلوك الأرقى.

ولكننا فى هذه الحالة نجعل للشعور دوراً خلاقا ، وهو ما يأباه «جانيه» كل الأباء . فإذا أردنا أن يكون لنظرية «جانيـه» أى معنى ، فلابد من الأخذ بموقف «فالون» . يقترح «فالون» فـى مقال نشرته "Revue des Cours et Conférences" التفسيـر الآتى : توجد لدى الطفل دورة عصبية بدائية ومـجموعة استجابات الوليد للدغـدغة والألم وغير ذلك ، تحددها دائمًا هذه الدورة (الارتعاشات والتقلصات العضلية المشتتة وزيادة سرعة ضربات القلب إلخ) . وهذه الاستجابـات هى أول تكيف عضوى وهو تكيف موروث بطبـيعة الحال . وفيـما بعد نتعلم أنماطاً من السلوك ، ونكتـسب اتجاهات جديدة أى دورات جديدة . بـيد أننا عندمـا نجد أنفسنا فـى موقف جديد صعب فنعجز عن اختبار ما يلائمه من سلوك متوافق ، يحدث نكوص إلى الدورة العصبـية البدائية . من ذلك نرى أن هذه النظرية تنـقل آراء «جانيه» إلى مستـوى المذهب السلوكى الخالص ، لأن الاستـجابات الانفعاليـة عامة لا تظهر باعتبارها اضطرابا مطلقاً ، بل بوصـفها تكيفا أدنى درجة : فالدورة العصبية عند الطفل ، وهى أول نسق منظم من الأفـعال المنعكسة الدفاعية ، لا توافق حـاجات الراشد وإن كـانت فى ذاتها تـنظيمـاً وظيفيـاً مماثلاً للفـعل المنعكس الخـاص بالتنفس مـثلا . ومن ذلك نرى أيضـاً أن هذا الموقف لا يختلف عن موقف «جـيمس» إلا بما يفترضه من وحـدة عضوية تربط بين كافـة المظاهر الانفعاليـة . وغنى عن القول أن «جيـمس» كان يقبل بلا تردد وجود مثل هذه الدورة إذا قام البرهان على وجودها ، وكان يعـتبـر مـثل هذا التعـديل فى نظريتـه أمـراً غيـر ذى بال لأنهـا نظرية

فسيولوجية بحتة . فإذا ما أخذنا بموقف «جانيه» فى حرفيته ، وجدناه أقرب كثيراً إلى «جيمس» مما يود أن يصرح به ، فهو قد أخفق فى محاولة إدخال «العنصر النفسى» فى الانفعال . كذلك فهو لم يفسر لِمَ كانت ثمة أنماط متباينة من سلوك الفشل ؟ لِمَ أستطيع الرد على عدوان مباغت بالخوف أو بالغضب ؟ فضلا عن أن الأمثلة التى يوردها تكاد ترتد كلها إلى اضطرابات انفعالية قليلة التفاضل (الانتحاب والأزمة العصبية إلخ) وهى أقرب ما تكون الى الصدمة الانفعالية بالمعنى الدقيق منها إلى الانفعال الكيفى .

ولكن يبدو أن لدى «جانيه» نظرية ضمنية فى الانفعال - وكذلك فى السلوك عامة - تستعين بالغائية دون أن تصرح بها . ففى كتاباته العامة عن الضعف النفسى أو القدرة الانفعالية ، يلح كما ذكرنا على أن الاشتقاق ذو طابع آلى . ولكنه فى كثير من أوصافه يوحى بأن المريض يلجأ إلى السلوك الأدنى لكيلا يأخذ بالسلوك الأرقى . ففى هذه الحالة يصرح المريض ذاته بفشله حتى قبل بدء المحاولة ، فيجئ السلوك الانفعالى فيخفى استحالة الأخذ بالسلوك المتكيف . ولنرجع إلى المثال الذى أوردناه فيما سبق : جاءت مريضة لمقابلة «جانيه» . فهى ترغب فى الافضاء إليه بسر متاعبها وأن تصف له وساوسها وصفاً دقيقاً . بيد أنها لا تستطيع لأن ذلك مسلك اجتماعى يعدو طاقتها . وإذ ذاك تنتحب . ولكن أهى تنتحب لأنها لا تستطيع أن تقول شيئاً ؟ وهل زفراتها

محاولات عقمية للسلوك ؟ هل هى اضطراب مشتت يمثل تحلل سلوك مسرف فى الصعوبة ؟ أم هى تنتحب لكيلا تقول شيئاً ؟ إن الفرق بين هذين التفسيرين يبدو ضئيلا لأول وهلة : ففى كلا الفرضين سلوك يستحيل الأخذ به ، وفى كلا الفرضين تحل المظاهر المشتتة محل السلوك . لذلك ينتقل «جانيه» فى يسر من أحدهما إلى الآخر : وذلك هو مصدر اللبس فى نظريته . ولكن الواقع أن ثمة هوة تفصل بين هذين التفسيرين: فالتفسير الأول آلى خالص وقريب فى جوهره - كما رأينا - من آراء «جيمس» . أما التفسير الثانى فينطوى على شئ جديد حقاً وهو وحده القمين باسم النظرية النفسية للانفعالات ، وهو ، وحده الذى يجعل من الانفعال سلوكاً . ذلك لأننا إذا أعدنا ادخال الغائية ها هنا ، أمكننا أن نفهم أن السلوك الانفعالى ليس اضطراباً ألبتة : بل هو نسق منظم من وسائل ترمى إلى غاية ويلجأ الفرد إلى هذا النسق (كى يحجب سلوكاً لا يستطيع أو لا يرغب فى الأخذ به - أو كى يستعيده أو يستبدل به سلوكاً غيره) وفى الآن نفسه ، يسهل تفسير تباين الانفعالات . فكل من هذه الانفعالات وسيلة مختلفة لتفادى صعوبة ما ، هو مهرب خاص وحيلة معينة .

غير أن «جانيه» قد قدم إلينا ما كان قدراً على تقديمه ، فهو غير واثق من شيء ، وهو موزع بين الغائية التلقائية وآلية المبدأ . فلن نطلب إليه عرضاً لهذه النظرية الخالصة التى تجعل من الانفعال سلوكاً ، بل إننا

نجدها فى صورة مجملة لدى تلامذة «كولر» ولا سيما «لفين »[1] و«دمبو»[2] وإليك ما كتبه بهذا الصدد «ب.جيوم» فى مؤلفه "Psychologiede de la Forme"[3] .

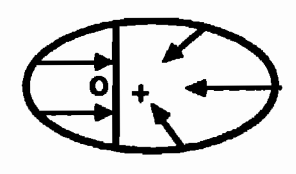
فلنأخذ أبسط الأمثلة : يطلب من المختبَر أن يبلغ إلى شىء موضوع على مقعد دون أن يتخطى دائرة مرسومة على الأرض . وقد حسبت المسافات بحيث تكون المهمة بالغة الصعوبة أو ممتنعة على نحو مباشر ، وإن كان يمكن حل الإشكال بوسائل غير مباشرة . . . وهنا تكتسب القوة الدافعة إلى الموضوع اتجاهًا واضحًا ملموسًا . ومن جهة أخرى ففى هذا النوع من المشاكل عقبة تحول دون التنفيذ المباشر للفعل ، وقد تكون العقبة مادية أو معنوية : فقد تكون مثلاً قاعدة التزم المختبر بمراعاتها . وهكذا نجد فى مثالنا أن الدائرة التى يتعين على المختبَر عدم تخطيها تبدو له وكأنها حاجز تنبعث منه قوة ذات وجهة مضادة للقوة الأولى . ومن تصارع القوتين ينشأ توتر فى المجال الظاهرى . وبظهور الحل يقضى الفعل الناجح على هذا التوتر . . . وثمة سيكولوجية كاملة لأفعال الأبدال أو الإحلال أو التعويض ساهمت فيها مدرسة «لفين» بنصيب هام يتفاوت شكله كل التفاوت وإن ساعدت النتائج الأولية على تحديده . ففى بعض

(١) Lewin, *Vorsatz, Wille und Bedürtnis*, Psy. Forschung, VII, 1926.

(٢) Dembo, *Das Aerger als dynamisches Problem*, Psy. Forsh. 1931.

(٣) Bib de Philosophie Scientifique ، ص ١٣٨ – ١٤٢ .

الأحايين ييسر المختَبَر على نفسه الفعل بأن يخرج على بعض الشروط المفروضة الخاصة بالكم وكيفيتى السرعة والزمن ، بل بتعديله لطبيعة مهمته ذاتها . وفى أحيان أخرى نجدنا حيال أفعال غير واقعية ، أفعال رمزية : فقد يأتى المختَبَر بحركة واضحة العقم فى اتجاه الفعل ، وقد يصف هذا الفعل بدلاً من القيام به ، وقد يتخيل الوسائل الخرافية المتوهمة (لو كان عندى . . . لكان ينبغى. . .) دون تقيد بالشروط الواقعية أو المفروضة التى تتيح القيام به . وإذا كانت أفعال الإبدال مستحيلة أو إذا لم تكن كافية لحل الصراع ، ظهر التوتر المقيم فى الميل إلى العزوف عن الاختبار ، أو فى الهرب من الميدان ، أو فى الانطواء على الذات فى موقف سلبى . ولقد قلنا أن المختَبَر يجد نفسه خاضعًا لجذب الهدف الإيجابى وللتأثير السلبى المنفر للحاجز . ثم أن قبوله الاشتراك فى التجربة قد أضفى على كافة موضوعات المجال قيمة سلبية ، بمعنى أن كل ما يعرفه عن مهمته يغدو محالا لهذا السبب عينه . وهكذا يصبح المرء سجينًا بمعنى ما ، داخل سياج مغلق من جميع نواحيه : وليس ثمة إلا مخرج إيجابى واحد ، ولكن الحاجز النوعى يقف دونه . وهذا الموقف يقابل الشكل البيانى التالى :



وما الهرب إلا حل أهوج لأنه يقتضى تحطيم الحاجز العام وقبول تضاؤل الذات . كما أن الانطواء على الذات والانعزال الذى يقيم حاجزاً واقيًا بين المجال العدائى والأنا يعتبر حلا ضئيل القيمة هو الآخر .

وقد تؤدى مواصلة الاختبار فى هذه الظروف إلى الاضطرابات الانفعالية ، وهى صورة أكثر بداوة للتنفيس عن التوتر ، وقد أحسنت «تمارا دمبو» دراسة نوبات الغضب الجائح التى تتبدى أحيانًا لدى بعض الأشخاص . فالموقف ينبسط بناؤه . وفى الغضب ، كما فى سائر الانفعالات ، تضعف الحواجز التى تفصل بين الطبقات العميقة والسطحية للأنا وهى التى تكفل عادة للشخصية العميقة السيطرة على الأفعال وضبط الذات جميعًا ، أى تضعف الحواجز بين الواقع واللاواقع . وبالضد فإن التوتر بين الخارج والداخل لا ينفك يزداد نتيجة لتعطل الفعل ، فتمتد السمة السلبية حتى تشمل موضوعات المجال جميعًا ، فتفقد قيمتها الذاتية . . . وباختفاء الاتجاه المميِّز إلى الهدف . . . ولا يمكن فهم الوقائع الجزئية ولا سيما الاستجابات الفسيولوجية المتباينة التى يطيب للبعض وصفها خالعين عليها معنى خاصًا إلا بإرجاعها إلى هذا التصور الشامل لطوبولوجية الانفعال . . . » .

وها نحن أولاء قد وصلنا فى ختام هذا النص الطويل إلى تصـ وظيفى للغضب . فالغضب ليس غريزة ولا عادة ولا عملية عقلية ولكنه حل مباغت للصراع ، وطريقة لقطع العقدة بالسيف . ولا ريـ

أننا نجد هنا تمييز «جانيه» بين أنماط السلوك العليا وأنماط السلوك الدنيا أو المشتقة . إلا أن هذا التمييز يكتسب ههنا كامل معناه : فنحن أنفسنا نضع أنفسنا فى حال من العجز التام ، لأن مطالبنا فى هذا المستوى الأدنى تكون أقل ، فنقنع بالقليل . وحين نعجز ونحن فى حال من التوتر المرتفع ، عن العثور على الحل الدقيق المضبوط لمشكلة ما ، فإننا نتخذ أنفسنا موضوعًا للسلوك ، فنحط من قدر أنفسنا ، فتتحول إلى كائن يرضى بالحلول الفظة الأقل تكيفًا (كتمزيق الورقة المدون فيها منطوق المشكلة) . فالغضب يبدو ههنا وكأنه هرب من الموقف . فالمختبَر يشبه فى غضبه رجلا عجز عن فك عقد الحبال التى تقيده فأخذ يتلوى فى قيوده فى كل اتجاه . وإن كان سلوك الغضب أقل ملاءمة لحل المشكلة من السلوك الأرقى - وهو سلوك محال - ، إلا أنه يلائم كل الملاءمة الحاجة إلى تخفيف التوتر ورفع الثقل الذى ينوء به كاهلنا . ومن ثمة يمكن تفهم الأمثلة التى أوردناها فيما سبق : فالمريضة بالضعف النفسى التى جاءت لرؤية «جانيه» ترغب فى الكشف له عما تخفى فى صدرها . غير أن المهمة تعدو طاقتها . فهى تجد نفسها فى عالم ضيق الحدود يتهددها ، يطالبها بفعل محدد ويحرمه عليها فى الآن نفسه . ثم أن موقف «جانيه» يدل على أنه يصغى وينتظر ، ولكنه فى الوقت عينه يمنع هذا الاعتراف بما له من مكانة وشخصية وغير ذلك . فلابد من الفرار من هذا التوتر الذى لا يطاق ، والمريضة لا تستطيع ذلك إلا بالمبالغة فى ضعفها وحيرتها ،

ونقل اهتمـامها من الفعل المطـلوب إلى ذاتها («ما أشقـانى») ، ومن ثمة تحويل «جانيه» من قاضٍ يحكم إلـى صديق يواسى ، وإظهار عجزها عن الحديث والمبالغة فيه ، وتغيـير ضرورة الادلاء بمعلومات معينة إلى ضغط ثقيل غير متمايز يفرضه العالم عليها ، وإذ ذاك يبدأ الانتحاب والتشنج . كذلك يسهـل تفهم سورة الغضب التى تتـملكنى حين أقحم فى الرد على شـخص يمزح معى . فليس للغـضب ههنا نفس الدور الذى يقـوم به فى مثال «دمبو» ، وإنما هو يستهدف نقل المناقشة إلى مستوى آخر : فما دمت قد عجزت عن أن أكون سريع النكتـة ، فلأكن مخيفًا مرهوب الجانب . فأنا أريد بث الرعب . وفى الوقت نفـسه فإنى استـخدم الوسائل المشـتقة (البديلة) للتغلب على خصـمى ، ألا وهى السباب والتهديدات التى «تحل محل» النكتة التى عـجزت عن ابتكارها ، فأصـبح بهذا التحـول المباغت الذى فرضته على نفسى أقل التزامًا باختيار الوسائل .

إلا أننا لا يمكن أن نرضى بمـا توصلنا إليـه حـتى الآن . إن نظرية الانفعال الذى هو سلوك ، نظرية لا شـائبة فيها ،لكننا نرى نقـصها فى نقائهـا وكمالها بالذات . فـفى كل الأمثلة التى سقناها ، لا سـبيل إلى إنكار الدور الوظيفى للانفعـال ، بيد أن هذا الدور غير مفـهوم من حيث هو كذلك . وإنى أفهم أن «دمبو» وأصحاب سـيكولوجية الصيغ يفسرون الانتقال من حالة البحث إلى حالة الغضب باختـفاء صيغة وبتكون صيغة أخرى . وإنى أسـتطيع أن أفهم اخـتفاء صـيغة «مـشكلة بدون حل» ،

ولكن كيف يمكننى الاعتراف بظهور صيغة ؟ لا شك أنها تظهر بوصفها بديلا عن الأولى وهى لا توجد إلا بالنسبة إلى الأولى . فثمة إذن عملية واحدة هى عملية تحول الصيغ . ولكنى لا أستطيع فهم هذا التحول إن لم أضع الشعور بادئ ذى بدء . فهو وحده القادر - بفضل نشاطه التركيبى - على وضع حد للصيغ وتكوينها بلا انقطاع . وهو وحده الذى يستطيع أن يفسر غائية الانفعال . وفضلا عن ذلك فقد رأينا أن وصف «جيوم» الغضب نقلاً عن «دمبو» يظهر الغضب وكأنه يستهدف تغيير مظهر العالم. إذ ثمة «إضعاف للحواجز بين الواقع واللاواقع» ، و «القضاء على البنيان المتمايز الذى تخلعه المشكلة على المجال» . نِعْم الرأى ، ولكننا لا نستطيع الاكتفاء بسيكولوجية الصيغ ما دام الأمر هو وضع علاقة بين الأنا والعالم ، فمن الواضح الجلى أنه لابد من اللجوء إلى الشعور . أو ليس يلجأ «جيوم» إليه فى النهاية حين يقول إن الشخص الغاضب «يضعف الحواجز التى تفصل بين الطبقات العميقة والسطحية للأنا » ؟ وهكذا فإن نظرية «جيمس» الفسيولوجية أفضت بنا ، بما فيها من نقص ، إلى نظرية «جانيه» فى أنماط السلوك ، وتأدينا من هذه النظرية إلى نظرية الانفعال بوصفه صيغة وظيفية ، ثم ردتنا هذه الأخيرة فى نهاية المطاف إلى الشعور، وكان يتعين علينا البدء منه . لذلك يحسن بنا الآن أن نصوغ المشكلة الحقيقية .

٢ - نظرية التحليل النفسي

لا يمكن فهم الانفعال ما لم نبحث فيه عن معنى . وهذا المعنى وظيفى بالطبع . ومن ثمة فنحن مسوقون إلى الكلام عن غائية الانفعال . وهذه الغائية ندركها بصورة ملموسة محسة حين نفحص السلوك الانفعالى فحصا موضوعيا . ولسنا حيال نظرية تتفاوت غموضا تجعل من الانفعال غريزة وتقوم على مبادئ أولية أو على مسلمات . فمجرد النظر فى الوقائع يؤدى بنا إلى حدس تجريبى للمعنى الغائى للانفعال . ومن جهة أخرى، إذا أردنا تثبيت ماهية الانفعال فى حدس كامل ، بوصفه واقعة اجتماعية، وجدنا هذه الغائية متضمنة فى بنيانه . وقد فطن كافة علماء النفس الذين تأملوا فى نظرية «جيمس» السطحية إلى هذا المعنى الغائى ، وإن تفاوتوا فى ذلك : فهذا المعنى هو ما يخلع عليه «جانيه» اسم «العنصر النفسى» ، وهو ذاته ما حاول علماء النفس أو علماء وظائف الأعضاء أمثال «كانون» و «شرينجتون» إدخاله فى وصفهم الوقائع النفسية بافتراضهم وجود حساسية حائية ، وهو ذاته ما نجده عند «فالون» وعند مدرسة سيكلوجية الصيغ من بعده . وتفترض هذه الغائية تنظيما تركيبيًا لأنماط السلوك لا يمكن إلا أن يكون إما اللاشعور الذى يقول به المحللون النفسيون أو الشعور . ثم إنه من السهل إلى حد ما وضع نظرية تحليلية فى الانفعال بوصفه غائية . فيمكن بغير جهد مفرط إظهار الغضب أو الخوف بوصفهما وسيلتين تستعين بهما الميول اللاشعورية لتشبع نفسها

إشبـاعا رمـزيًا ، وللقضـاء على حالة من التـوتر لا تطاق . وعلى هذا النحو يمكن تفـسير هذه السـمة الجوهرية للانفـعال وهى أنه يفرض نفسه وأنه مباغت فى ظهوره ، وأنه يتطور وفقًا لقوانينه الخاصة دون أن تتمكن تلقائيتنا الشعورية من التأثيـر فى مجراه تأثيراً ملحوظًا . وهذا الفصل بين السمة المتظَّمة للانفعال مع طرح سياقها المنظَّم فى اللاشعور ، وبين سمته المحتـومة التى لا يمكن أن تكون كذلك إلا بالنســبة لشعـور الفرد ، هذا الفصل يؤدى لعلم النفس التـجريبى نفس الخدمة التـى أداها للميتافـيزيقا تمييز كنت بين الطابع التجريبى والطابع الجوهرى للأشياء .

ولا جدال فى أن سيكولوجية التـحليل النفسى هى أول ما أبرز معنى الوقائع النفسية ؛ أى أنها أول ما أكد أن كل حالة شعورية تمثل شيئًا آخر غيرها . مثال ذلك أن السرقة الخرقاء التى يقترفها مريض بوسواس الجنس ليـست مجـرد «سرقـة خرقـاء» ، بل إنها تحـيلنا إلى شىء آخر إذا مـا اعتبرناها مع المحللين النفـسيين ظاهرة من ظواهر عقاب الذات . فهى تحيل إذ ذاك إلى العقدة الأولى التى يحـاول المريض التبرأ منها بتوقـيع العقاب على ذاتـه . من ذلك نرى أنـه من الممكـن وضع نظرية تحـليليـــة فى الانفعـال. ولكن أليست هذه النظرية موجـودة فعلاً ؟ تلك امـرأة تعانى خوفا مرضيا من شجر الغار ، فما أن ترى حشدا منها حتى يغمى عليها. ويكتشف المحلل النفسى فى طفولتها حـادثا جنسيا أليما مرتبطا بدغل من الغار . فمـا طبيعة الانفعـال هنا ؟ إنه ظاهرة رفض ورقابة . ولكنه ليس

رفضا للغار بل هو رفض لاستعادة الذكرى المرتبطة بالغار . فالانفعال فى هذه الحالة هروب من تكشف الحقيقة ، كما يكون النوم أحيانا هروبا من اتخاذ قرار ، وكما يكون مرض بعض الفتيات ، فى رأى «شتيكل»، هروبا من الزواج . وبالطبع ليس الانفعال هروبا دائمًا . ويمكن أن نلمح لدى المحللين النفسيين تفسيرًا للغضب باعتباره إشباعًا رمزيا لميول جنسية. ولا وجه لرفض أى من هذه التفسيرات . فلا شك أن الغضب قد يدل على السادية . ومن المؤكد أن الإغماء الناجم عن الخوف السلبى قد يدل على الهرب والبحث عن ملاذ ، وسنحاول التعليل لذلك . أما موضع الخلاف هنا فهو المبدأ نفسه الذى تقوم عليه تفسيرات التحليل النفسى ، وهو ما سنعرض له بالفحص الآن .

إن التفسير التحليلى يتصور الظاهرة الشعورية باعتبارها إشباعا رمزيا لرغبة تكبتها الرقابة . ولنتنبه إلى أن الرغبة بالنسبة إلى الشعور غير متضمنة فى تحقيقها الرمزى . وبقدر ما هى موجودة بشعورنا وفى شعورنا، فهى ما تظهر عليه فحسب : انفعال ، رغبة فى النوم ، سرقة ، خوف مرضى من الغار . . . إلخ . فإذا كان الأمر على غير ذلك ، وإذا كان لدينا شعور ما – ولو ضمنيًا – برغبتنا الحقة ، لكان ذلك منا تمويها شعوريا على الذات ، وهو ما لا يعنيه المحلل النفسى . وينجم عن ذلك أن معنى سلوكنا الشعورى خارج تمامًا عن هذا السلوك نفسه ، أو بعبارة أفضل ، فإن المدلول يكون منقطع الصلة تمامًا بالدلالة . فسلوك الفرد فى

حد ذاته هو ما هو (إذا ما سمينا «فى حد ذاته» ما هو لذاته) وإن كان من الممكن فك رموزه بالاستعانة بالطرق الفنية المناسبة ، كما نفك رموز لغة مكتوبة. وموجز القول ، فإن الواقعة الشعورية بالنسبة للمدلول ، شأنها شأن الشيء ، هى معلولة لحدث معين وهى موجودة بالنسبة لهذا الحدث ، فهى كآثار نار أوقدت على جبل بالنسبة إلى من أوقد هذه النار. فوجود الآخرين ليس متضمنا فيما تخلف من رماد ، بل هم مرتبطون به برباط من العلية ، والرباط خارجي ، وآثار النار سلبية بالنسبة إلى هذه العلاقة العلية كما هو شأن كل معلول بالنسبة إلى علته . وإن لم يحصل الشعور على المعلومات الفنية اللازمة لما استطاع إدراك هذه الآثار باعتبارها علامات . وفى نفس الآن ، فإن هذه الآثار هى ما هى ، أى أنها موجودة فى ذاتها مستقلة عن كل تأويل يخلع المعنى : فهى قطع من خشب نصف متفحم ، ليس إلا .

هل يمكننا التسليم بأن واقعة شعورية ما يمكن أن تكون كالشيء الجامد بالنسبة إلى معناها ، أى أنها تتقبله من خارج كما تتقبل صفة خارجية ، كالكيفية الخارجية التى تنضاف إلى الخشب المحروق من جراء احتراقه على يد الناس أرادوا أن يتدفأوا ؟ يبدو بادئ ذى بدء أن أولى نتائج مثل هذا التفسير هى جعل الشعور شيئًا جامدًا بالنسبة إلى المدلول ، والاعتراف بأن الشعور يؤلف من نفسه معنى دون أن يكون شاعراً بالمعنى الذى يؤلفه . وهذا تناقض صارخ اللهم إلا إذا اعتبرنا الشعور موجودا من

نفس النمط الذى ينتمى إليه الحجر أو الغطاء . وفى هذه الحالة ، يجب التخلى عن الكوجيتو الديكارتى على الإطلاق ، وجعل الشعور ظاهرة ثانوية سلبية . ذلك لأن الشعور من حيث هو مجعول لنفسه لا يمكن أن يكون إلا ما يظهر به لنفسه . فإن كان للشعور معنى ، فلابد من أن يتضمنه باعتباره بنيانا شعوريا . وهذا لا يعنى أن هذا المعنى يجب أن يكون صريحا كل الصراحة . فثمة درجات ممكنة من الكثافة والوضوح . وإنما يعنى فقط أنه ينبغى ألا نستخبر الشعور من خارج كما نستخبر آثار النار أو المعسكر ، بل من داخل ، وإنه ينبغى أن نبحث فيه عن المعنى . فإذا كان من الضرورى أن يكون الكوجيتو ممكنا ، فإن الشعور هو الواقعة والدلالة والمدلول جميعًا .

والحق أن ما يجعل الدحض الشامل للتحليل النفسى أمراً عسيراً هو أن المحلل النفسى لا يعتبر أن المعنى ينضاف إلى الشعور إضافة خارجية تمامًا . فهو يرتأى أن ثمة مماثلة داخلية بين الواقعة الشعورية والرغبة التى تعبر عنها ، لأن الواقعة الشعورية رمز من حيث تعبيرها عن العقدة . ومن الجلى أن هذا الطابع الرمزى فى رأى المحلل النفسى ليس خارجيا عن الواقعة ذاتها ، بل هو مقوِّم لها . ونحن نتفق مع المحلل النفسى على هذه النقطة كل الاتفاق : فلا شك مطلقا عند من يؤمن بالقيمة المطلقة للكوجيتو الديكارتى فى أن التمثيل الرمزى هو المفهوم للشعور الرمزى. بيد أن موضع الخلاف هو الآتى : إذا كان التمثيل الرمزى مقوِّما

للشعور ، كان من الممكن إدراك علاقة داخلية مفهومة بين التمثيل الرمزى والرمز . غير أنه يجب التسليم بأن الشعور يجعل من نفسه تمثيلا رمزيا . وفى هذه الحالة لا يوجد شىء وراءه وتكون العلاقة بين الرمز والمرموز إليه والتمثيل الرمزى علاقة داخل بنيان الشعور ذاته . ولكن إذا أضفنا أن الشعور يرمز لأنه خاضع لتأثير واقعة خارجية عنه هى الرغبة المكبوتة ، فإننا نقع ثانية فى النظرية السابقة التى تجعل من العلاقة بين المدلول والدلالة علاقة علية . والتحليل النفسى يقع فى تناقض عميق إذ يضع فى الآن نفسه رابطة علية ورابطة مفهومة بين الظواهر التى يدرسها ، فهذان النمطان من الروابط لا يتفقان . لذلك يضع مفكروا التحليل النفسى روابط علية خارجية جامدة بين الوقائع المدروسة (فكرة الدبابيس تدل دائمًا فى الحلم على أثداء النساء ، ودخول عربة القطار يدل على العملية الجنسية) ، بينما يوفق ممارس التحليل فى ممارسته لأنه يدرس الوقائع الشعورية من زاوية الفهم أى أنه يبحث فى غير جمود عن العلاقة الشعورية الداخلية بين التمثيل الرمزى والرمز .

ونحن من جانبنا لا نرفض التحليل النفسى إذا كان الفهم هو السبيل الذى أدى إليه . ولكننا نقتصر على إنكار كل قيمة وكل معقولية لنظريته الضمنية فى العلية النفسية . ثم إننا نقرر أنه ما دام المحلل النفسى يستعين بالفهم لتفسير الشعور ، فإنه يحسن الاعتراف صراحة بأن كل ما يحدث فى الشعور لا يمكن أن يفسر إلا بالشعور ذاته . وها نحن أولاء ، قد

عدنا على نقطة بدئنا : إن نظرية الانفعال التى تقـرر أن الوقائع الانفعالية ذات مـعنى ، يجب عليهـا أن تبحـث عن هذا المعنى فى الشعـور ذاته . وبعبـارة أخرى إن الشـعور هو الذى يجعل من نفسه شعوراً منـفعلاً من أجل تمثيل رمزى داخلى .

ولا شك فى أن أصحاب التحليل النفسى لن يلبثوا أن يثيروا صعوبة تتعلـق بالمبدأ : إذا كان الشـعور ينظم الانفـعال بوصـفه نمطًا مـعينًا من الاستجابة الملائمة لموقف خارجى ، فكيف لا يكون شاعراً بهذه الملاءمة ؟ ويتعين الاعتراف بأن نظريتهم تفسر هذا الفصل بين المعنى والشعور تفسيراً كاملاً . وهو أمر غير مستغـرب لأنها وضعت لهذا الغرض عينه . وأكثر من ذلك فـإننا ، على حـد قولهم ، نصـارع تطور المظاهر الانفـعاليـة، باعتبارنا تلقائية شعورية ، فـنعمل على السيطرة على خوفنا وتهدئة غضبنا وقمع تحيينا . وهكذا فنحن لا نشعر بغائية الانفعال ، بل ونبعد الانفعال عنا بـكل قـوانـا وهو يغـمـرنا بـالرغم منا . ويتـعين علـى الوصف الفنومنولوجى للانفعال أن يرفع هذه المتناقضات .

٣ - نحو نظرية فنومنولوجية

قد تساعـدنا فى بحثنا ملاحظة تمهيدية يمكن أن تكون بمثـابة نقد عام لكل نظريات الانفـعـال التى تعـرضنا لها (وربما اسـتـثنينا منهـا نظرية «دمبو»). ففى رأى غالبية علماء الـنفس تجرى الأمور كما لو كان الشعور

بالانفعال شعوراً انعكاسيا فى المحل الأول ، أى كما لو كانت الصورة الأولى للانفعال من حيث هو واقعة شعورية ، هى أن يتبدى لنا بوصفه تعديلا فى كياننا النفسى ، أو بعبارة مألوفة أن يدرك أولاً بوصفه حالة شعورية . ولا شك أن من الممكن الإحساس بالانفعال باعتباره بنيانًا وجدانيًا للشعور والقول : إنى غضبان ، إنى خائف . . . إلخ . بيد أن الخوف ليس فى أصله شعورا بالخوف ، كما أن الإدراك الحسى لهذا الكتاب ليس شعورا بالإدراك الحسى للكتاب . إن الشعور الانفعالى هو أولاً شعور غير انعكاسى ، وهو فى هذا المستوى لا يمكن أن يكون شعوراً بذاته إلا على نحو غير مقصود . إن الشعور الانفعالى هو أولاً شعور بالعالم . ولسنا فى حاجة إلى استرجاع النظرية الكاملة فى الشعور لفهم المبدأ بوضوح ، وإنما نكتفى ببعض ملاحظات بسيطة من الغريب أن علماء النفس الباحثين فى الانفعال لم يفطنوا إليها قط . فمن الجلى أن الإنسان الخائف يخاف من شىء ما وحتى فى حالات القلق الغامض الذى يحس به المرء فى الظلام وفى ممر كئيب موحش . . . إلخ فإن المرء ما يزال يخاف من بعض جوانب الليل ، من بعض جوانب العالم . ولا ريب أن جميع علماء النفس قد لاحظوا أن الانفعال يثيره إحساس ، أو تصور هو بمثابة إشارة . . . إلخ . . ولكن يبدو أن الانفعال فى رأيهم ينأى بعد ذلك عن الموضوع ويستغرق فى ذاته . ولسنا فى حاجة إلى طول روية لكى نتحقق من أن الانفعال - على الضد - يعود فى كل آن

على الموضوع ويتشبع به . فهم يصفون الهرب فى حالة الخوف مثلا وكأنه ليس قبل كل شىء هربا من موضوع معين ، وكأن موضوع الهرب غير حاضر دائمًا فى نفس فعل الهرب باعتباره الباعث عليه وسبب وجوده، باعتباره ما نهرب منه . وكيف نتحدث عن الغضب حيث الضرب والسباب والتهديد ، دون أن نذكر الشخص الذى يمثل الوحدة الموضوعية لهذه الإهانات ولهذه التهديدات ولهذه الضربات ؟ وموجز القول ، فإن الشخص المنفعل والموضوع الباعث على الانفعال يجمع بينهما بناء لا تنفصم عراه . والانفعال هو أسلوب معين لإدراك العالم . وهو ما فطنت إليه «دومبو» وحدها وإن لم توضح سببه . فالفرد الباحث عن حل مشكلة عملية موجود بالعالم وهو يدرك العالم فى كل لحظة من خلال كل ما يأتى به من أفعال . فإن أخفق فى محاولاته ثارت ثائرته ، وثورته ذاتها مظهر يبدو له العالم فيه . وليس من الضرورى أن يرجع الفرد على ذاته فى اللحظة التى تفصل بين الفعل الفاشل والغضب ، فيضع بينهما شعوراً انعكاسيًا . فقد يكون ثمة انتقال مستمر بين الشعور المباشر «بالعالم بوصفه موضوعًا للفعل» (العمل) إلى الشعور المباشر «بالعالم البغيض) (الغضب) ، والشعور الثانى تحوّل للأول .

ولكى يحسن القارئ فهم ما يلى ، يتعين عليه أن يستحضر فى ذهنه ماهية السلوك غير الانعكاسى . إن ثمة نزعة غالبة إلى الاعتقاد بأن الفعل هو انتقال مستمر من المجال اللانعكاسى إلى المجال الانعكاسى أى من

العالم إلى أنفسنا . فنحن ندرك المشكلة (لا انعكاس ، شعور بالعالم) ثم ندرك أنفسنا من حيث أن علينا حل المشكلة (لا انعكاس) ، وابتداء من هذا الانعكاس نتصور فعلا يجب علينا الأخذ به (انعكاس) ، ثم ننزل إلى العالم لتنفيذ الفعل (لا انعكاس) دون أن نأخذ فى اعتبارنا سوى موضوع الفعل . وفيما بعد ، فإن كل صعوبة جديدة نلقاها وكل فشل جزئى يتطلب إحكام التكيف ، يردنا إلى المستوى الانعكاسى . ومن ثم تحدث ذبذبة متصلة مقوّمة للفعل .

ولا شك أننا نستطيع الرجوع على فعلنا . غير أن الفرد غالبًا ما يقوم بعمله فى العالم دون أن يبارح المستوى اللاانعكاسى . مثال ذلك أنى الآن أكتب دون أن أكون شاعراً بأنى أكتب . وقد يقال إن العادة قد جعلتنى لا أشعر بحركات يدى وهى ترسم الحروف . وهو قول غير معقول . وقد أكون معتاداً على الكتابة ولكنى لست معتاداً على كتابة كلمات معينة فى نظام معين . وعلى وجه العموم يجب الحذر من التفسيرات القائمة على العادة . والحق أن فعل الكتابة ليس لا شعوريًا ألبتة ، بل هو بنيان فعلى لشعورى دون أن يكون شعوراً بذاته . فالكتابة هى الشعور الفعال بالكلمات وهى تظهر تحت قلمى . وهى ليست شعوراً بالكلمات من حيث أنى أكتبها : فإنى أدرك الكلمات بداهة باعتبار أن لها تلك الخاصية البنائية وهى أنها تخرج من عدم ، وهى مع ذلك لا تخلق نفسها بل تخلق خلقًا سلبيًا . فحين أرسم كلمة فإنى لا ألتفت إلى كل

انحناءة تخطها يدى على حدة ، وإنما أكون فى حالة خاصة من الترقب ، من الترقب الخلاّق ،، أتـرقب أن تحل الكلمة - التى أعرفهـا مقدمًا - فى يدى وهى تكتب وفى الانحناءات التى ترسـمها لكى تتـحقق . ولا شك أنى لا أشعـر بالكلمات التى أكـتبها مثل شـعورى وأنا أقـرأ ما يكتـبه شخص ما بينمـا أنا أنظر من فوق كتفه . ولـكن هذا لا يعنى أنى أشعر بنفسى كاتبًا . وها هى الفـروق الجوهرية . أولاً : أن إدراكى الحدسى لما يكتـبه جارى هو من قـبيل «البـينة المحتـملة» . فأنا أدرك الكلمـات التى ترسمهـا يده قبل أن تنتهى من رسـمها . ولكن حين أقرأ «مـستقـ. . .» فأدرك بالبـداهة «مسـتقل» ، فإن كلمـة «مسـتقل» تظهر باعـتبـارها واقعًا محتملاً (من قبـيل المنضدة أو المقعد) . وعلى الضد من ذلك فإن إدراكى الحدسى للكلمات التى أكتبها يظهـرها لى باعتبارها يقينية . واليقين ههنا من نوع خاص ، فليس من المؤكد أن تظهر كلمـة «اليقين» التى أنا بسبيل كتابتهـا (فقد أُزعج أو قد أغير رأيى إلخ)، ولكن المـؤكد أنها إن ظهرت فستظهر بهذه الصورة . وهكذا يؤلف الفعل طبـقة من الموضوعات اليقينية فى عالم محتمل . ولنقل إن شئنا أن هذه الموضوعات ممكنة من حيث هى موجودات واقعية مستقـبلة ولكنها يقينية من حيثُ هى إمكانيات للعالم . والفرق الثانى أن الكلمات التى يكتبهـا جارى لا تقتضى شيئًا منى ، فأنا أتأملهـا فى نظام ظهـورها المتـتـابع كـمـا لو كنت انظر إلى منضـدة أو مشـجب. وبالعكس من ذلك فإن الكلمـات التى أكتبـها تعتـبر مطالب

ملحة. وإن ما يـجعلهـا كذلك لهـو النحو الذى أدركـها به من خـلال نشاطى الخلاّق ؛ فهى تتبدى بوصفها إمكانيات يتعين أن تتحقق . وليس معنى هذا أنها يتـعين أن تتحقق بمعرفتى أنا ، فالأنا لا يظهـر هنا على الإطلاق ، وإنما أحس فقـط بجذبها لى ، أحس مـوضوعيًا بمـا يقتضـيه منى. فأنا أراها وهى تتحقق وفى الآن نفـسه تطالب بالمزيد من التحقق . وفى طوعى أن أفكر فى الكلمات التى يرسمها جارى باعتبار أنها تقتضى منه تحقيقها ، ولكنى لا أحس بهذا الاقتضاء . وبالضد فـإن مقتضيات ما أسطر من كلمات تكون حاضـرة مباشرة ثقيلةً محسـوسة. فالكلمات تدفع يدى وتقودها ، لا كمـا تدفعها وتشدها بالفـعل صغار نشطة من الجن ، بل إن مقتـضياتها سلبـية . أما يدى فأنا أشـعر بها بمعنى أنى أحـياها مباشرة بوصفـها أداة تتحقق بها الكلمات . فهى أحـد موضوعات العالم ولكنها فى الآن نـفسه مـوضوع حاضـر مُعاش . وهأنا الآن أتردد . هل أكتـب «إذن» أم «بالتالى» ؟ إن ذلك لا يتـضمن قط عـودًا على الذات ، وكل مـا فى الأمـر أن الإمكانيـتين «إذن» و «بالتـالى» تظهـران بما همـا إمكانيتان فتتصارعان . وسوف نحاول فى موضع آخر أن نصف بالتفصيل العالم الذى يقع عليـه الفعل . والمهم الآن هو أن نبين أن الفعل شـعور تلقائى مـباشر وأنه يكوّن فى العالم طبـقة وجودية وأنه ليس مفـتقرًا فى فعله لأن يشعر بذاته فعـالا ، وإنما الأمر على العكس من ذلك . وصفوة القول ، أن السلوك اللانعكاسى ليس سلوكًا شعـوريًا بل هو سلوك يشعر بذاته على نحـو غير قـصدى . وأسلوبه فى الشـعور بذاته عن قـصد هو تعدى ذاته وإدراكه فى العالم ما يشبه كيفية من كيفيات الأشياء .

لذلك يمكن فهم كافة هذه المطالب والتوترات فى العالم الذى يحيط بنا ، ويمكن رسم خريطة «مسارية»[1] للعالم المحيط بنا (Umwelt) ، وهى خريطة تتغير وفقًا لأعمالنا وحاجاتنا . وكل ما هنالك أن الموضوعات المطلوب تحقيقها ، تبدو فى الفعل السوى المتكيف وكأنها يجب أن تتحقق بطرق معينة ، كما تبدو الوسائل باعتبارها إمكانيات تطالب بالوجود . ويمكن تسمية هذا الإدراك للوسيلة باعتبارها الطريق الوحيد الممكن لبلوغ الهدف (أو إذا كان هناك عدد «ن» من الوسائل ، باعتبارها العدد «ن» من الوسائل الممكنة وحدها إلخ) يمكن تسميته بالحدس البرجماتى لجبرية العالم .

ومن هذه الناحية يظهر العالم الذى يحيط بنا - وهو ما يسميه الألمان Umwelt - عالم رغائبنا وحاجاتنا وأفعالنا ، وكأنه قد شقت فيه طرق ضيقة محتومة تؤدى إلى هذا الهدف المحدد أو ذاك ، أى تؤدى إلى ظهور موضوع مخلوق . وثمة بالطبع شراك وأفخاخ هنا وهناك وفى كل مكان تقريبًا . ويمكن مقارنة هذا العالم بالألواح المتحركة لأجهزة اللعب التى تدحرج عليها الكرات : فثم طرق مرسومة بصفوف الدبابيس وغالبًا ما تحفر الثقوب عند تقاطع الطرق . ويتعين على الكرة أن تقطع مسارًا محددًا باتباع طرق معينة ودون أن تسقط فى الثقوب . هذا العالم صعب . ومفهوم الصعوبة هذا ليس مفهومًا انعكاسيًا يتضمن رجوعًا على الأنا .

(1) hodologique : اصطلاح « لفين » .

بل إن الصعوبة شيء مباشر ، موجود فى العالم ، هى كيفية للعالم تتبدى للإدراك الحسى (مثلها فى ذلك مثل الطرق المؤدية إلى الإمكانيات والإمكانيات ذاتها ومطالب الموضوعات : كتب يتعين قراءتها ، أحذية يتعين ترقيعها إلخ) ، هى المقابل الموضوعى لما نشرع فيه أو نتصوره من نشاط .

ونستطيع الآن أن نتصور ما هو الانفعال . إنه تغيير للعالم . وعندما يصعب السير فى الطرق المرسومة ، أو عندما لا نرى الطريق ، يستحيل علينا المكوث فى عالم بهذا الإلحاح وهذه الصعوبة . فكل الطرق مسدودة ومع ذلك يتعين العمل . وإذ ذاك نحاول تغيير العالم أى نحاول أن نحياه كما لو لم تكن العلاقات بين الأشياء وإمكانياتها خاضعة لعمليات حتمية ، بل خاضعة للسحر . وليس الأمر مجرد لعبة نلعبها : بل نحن مجبرون على ذلك ، ونحن نستغرق فى الموقف الجديد ونتفانى فيه بكل ما نملك من قوة . ثم إن هذه المحاولة ليست شعورية بما هى كذلك وإلا لأصبحت موضوعًا للفكر . بل هى قبل كل شيء إدراك لروابط جديدة ومطالب جديدة . ولكن لما كان إدراك الموضوع محالاً أو مثيراً لتوتر لا يطاق ، فإن الشعور يدركه أو يعمل على إدراكه على نحو آخر ، أى أنه يغير نفسه لكى يغير الموضوع . وهذا التغيير فى اتجاه الشعور ليس غريبًا فى حد ذاته . فنحن نجد آلاف الأمثلة لتغيرات مماثلة فى مجال الإدراك الحسى . فالبحث مثلاً عن مشكل مخبأ فى لغز مصور

(« أين هى البندقية ؟») معناه أننا نسلك من الصـورة مسلكًا إدراكيًا حسيًا جديدًا ، معناه أننا نسلك من فروع الشجرة وأعمدة التلغراف فى الصورة، وكأننا بإزاء بندقية ، مـعناه أننا نحرك أعيننا كمـا نحركها أمـام بندقية . ونحن لا ندرك هذه الحركات من حيث هى كذلك ، بل من خلالها يتجه قصد شعـورى إلى الأشجار والأعمدة بوصفهـا «بنادق ممكنة» حتى يتبلور الإدراك الحسى فجأة وتظهـر البندقية . فالقصد يتـعدى هذه الحركات التى تؤلف مادته . وهكذا ندرك مـوضوعًا جديدًا أو موضوعًا قـديمًا على نحو جديد ، من خلال تغيـير القصد الشعورى أو من خـلال تغيير السلوك . ولا حاجـة إلى الوقوف أولاً فى المسـتوى الانعكاسى . فـالشرح والرسم يكونان حافزًا مـباشرًا . فنحن نبحث عن البندقية دون أن نبـارح المستوى اللاانعكاسى . أى أنه تتـبدى بندقيـة ممكنة فى موضع مـا من الصورة . وعلى نفس النمط يجب تصـور ما يميـز الانفعـال من تغيـر فى القـصد والسلوك . فاستحـالة العثور على حل للمشكلة ، وهى استـحالة يدركها الفرد موضوعيًا بوصفها كيـفية للعالم ، تدفع الشعور اللاانعكاسى الجديد إلى إدراك العالم على نحو آخر وفى مظهـر جديد ، وتحدد سلوكًا جديدًا - يدرك الفرد من خلاله هذا المظهر - ويكون بمثابة هيولى للقصد الجديد. بيـد أن السلوك الانفـعـالى لا يوجـد فى نفس مـسـتـوى أنماط السلوك الأخرى، فـهو ليس سلوكًا فعليًا . فهو لا يستهـدف التأثير فى الموضوع من حيث هو كذلك مستعـينًا بوسائل خاصة ، وإنما يسعى إلى أن يخلع

بذاته على الموضوع ، ودون تعديل فى بنيـانه الحقيقى ، كيـفيةً أخرى ، وجوداً أقل أو حضوراً أقل (أو وجوداً أكـثر إلخ) . وموجز القول أنه فى الانفعال يغير الجـسم الموجَّه بالشعور ، علاقاته بالعالم كيـما يغير العالم كيفياته . فإن كان الانفعال لعباً ، فهو لعب نؤمن به . وثمة مثال بسيط يعيننا على فهم هذا البنيان الإنفـعالى : أمد يدى لقطف عنقود من العنب فلا أستطيع الوصول إليه لأنه بعيد عن متناولى . فأهز كتفى وأنزل يدى وأتمتم : «إنه فج لا يؤكل» وأبتـعـد . كل هذه الحـركات والـعبـارات والأفعال ليست مدركة فى حد ذاتهـا . وإنما هى ملهاة صغيرة مثلها تحت العنقود لكى أخلع على الـعنب من خلالها خاصـية أنه «فج لا يؤكل» ، وهذه خاصـية تحل محل السلوك الذى لا أسـتطيع الأخذ به . فقـد ظهر العنب أول ما ظهر بوصــفه «شيئًا يتعين قطفه» . ولكن سـرعان ما تغدو هذه الكيفية الملحة أمراً لا يطاق لتـعذر تحقيق هذه الإمكانية . وهذا التوتر الذى لا يطاق يصبح بدوره باعثًا على إدراك كيفية جديدة فى العنب ، هى أنه «فج لا يؤكل» ، فـتـحل الصراع وتقـضى على التـوتر . إلا أنّى لا أستطيع أن أضـفى هذه الكيفـية على العنب إضـفاءً كيـميـائيًا ، فأنا لا أسـتطيع التأثيـر في العنقـود بالطرق العادية . وإذ ذاك أدرك من خـلال سلوك التقزز هذه الحموضة المميزة للعنب الفج . فأخلع على العنب الصفة التى أتمناها خلعًا سحريًا . والملهاة ها هنا نصف صادقة ولكن متى أصبح

الموقف أشد إلحـاحًا ، وتحقق السلوك السـحرى بإخـلاص ، فإن هذا هو الانفعال .

فلنأخذ مـثلاً من الخوف السلبى . أرى وحـشًا ضاريًا مقـبلاً علىّ ، فتتـخاذل ساقاى ، وتضعف نبـضات قلبى ويشحب لونى فاسقط مـغشيًا علىّ . ليس فى الظاهر أبـعد عن التكيف من هذا السـلوك الذى يخلفنى أعزل أمـام الخطر . وهو مع ذلك سلوك الهرب . فالإغماء ههنا ملاذ . ولا يعتقدنّ امرؤ أنه ملاذ لى ، وإنى أقصد إلى نجاتى وإلى الكف عن رؤية الوحش الضارى . فـأنا لم أخرج عن المجـال اللانعكاسى : ولكن نظرًا لعـجزى عن تجنب الخطر بالطرق الـعادية والروابط الحـتمـية فـقد أنكرته . لقـد أردت القضـاء عليـه . وكان الحـاح الخطر محـركًا لقصـد شعورى غايته القضاء على الموضـوع وقد حدد هذا القصد مـسلكًا سحريًا . والواقع أنى قـضيت على الخطر بـقدر مـا استطعت . وتلك هى حـدود تأثيرى الفعلى فى العالم : فأنا أستطيع أن ألغيه بوصفه موضوعًا للشعور ولكنى لا أستطيع ذلك إلا بإلغـاء الشعور ذاته[1] . ولا يعتـقدن أحد أن السلوك الفـسيـولوجى للخـوف السلبى هو اضطراب خـالص . وإنما هو تحقيق فجائى للأحوال الجسـمـية التى تصحب عادةً الانتقال من اليقظة إلى النوم .

---

(١) أو بتعديله على الأقل ، فالإغماء انتقال إلى الشعور المميز للحلم ، أى إلى شعور ذى نشاط لا واقعى .

وقد يعتبر الهرب فى الخوف الإيجابى سلوكًا عقليًا ، ناتجًا عن تقدير شخص غير بعيد النظر ، يريد أن يجعل بينه وبين الخطر أكبر مسافة ممكنة . ولكن هذا رأى خاطئ ، بل إساءة لفهم هذا السلوك الذى لن يكون إذ ذاك سوى مجرد الحرص . فنحن لا نهرب للاحتماء من الخطر، بل نهرب لأننا عاجزون عن القضاء على أنفسنا فى الإغماء . فالهرب إغماء مصطنع ، هو سلوك سحرى ينحصر فى نفى موضوع الخطر بكل جسمنا ، وذلك عن طريق قلب بنيان القوى الموجِّهة فى المكان الذى نعيش فيه وخلق اتجاه ممكن من الناحية الأخرى خلقًا مباغتًا . فهو طريقة لنسيان موضوع الخطر وإنكاره . وهو نفس أسلوب الملاكمين المبتدئين وهم يقذفون بأنفسهم على الخصم مغمضى الأعين : فهم يريدون إلغاء وجود قبضاته ، هم يأبون رؤيتها ومن ثمة يلغون فاعليتها إلغاءً رمزيًا . وهكذا يتجلى لنا المعنى الحقيقى للخوف : فهو شعور يستهدف ، من خلال سلوك سحرى ، إنكارَ أحد موضوعات العالم الخارجى ، وهو يمضى فى ذلك إلى حد إفناء نفسه لإفناء الموضوع معه .

ويتميز الحزن السلبى ، كما هو معروف ، بأنه سلوك من غُلِب على أمره : فثمة ارتخاء عضلى وشحوب وبرودة فى الأطراف . وينزوى الحزين ، ويظل جالسًا بلا حراك ، وهو يقلل من تعرضه للعالم بقدر الإمكان . فهو يفضل العتمة على الضوء الساطع ، والصمت على الضجيج ، وعزلة غرفته على جماهير الأماكن العامة أو الشوارع . وكل

ذلك «حتى يبقى وحيـداً مع آلامه» . وليس هذا بصحيح أبداً ؛ أجل من اللائق أن يبدو المرء فى صـورة من يتعمق التأمل فى مـا يحزنه - بيد أن الحالات التى يعكف فيهـا المرء على ألمه ، نادرة إلى حد ما . وإنما سبب هذا السلوك شىء آخر بالمرة : فبعد اختفاء شرط عادى من شروط فعلنا ، يتطلب العالم منا أن نعمل وأن نؤثر فيه بدون هذا الشرط . ولقد ظلت على حـالها مـعظم الإمكانيـات التى يزخـر بها العـالم (أشغـال يتعين قضاؤها ، أناس يتعين رؤيتهم ، أفعال من مقـتضيات الحياة اليومية يتعين إنجازها) . إلا أن التغير قد طرأ على وسـائل تحقيقها ، على الطرق التى تعبر «مكانتنا المسارى» . مثال ذلك : إذا علمت بإفلاسى ، فإننى لا أعود أملك نفس الوسائل (السـيارة الخاصـة إلخ) لتحقـيق تلك الإمكانيات . ويتعين أن أستعيض عنها بوسـائل جديدة (ركوب الحافلة إلخ) ، وهو ما لا أرتضيه أصلا . ويستهـدف الحزن القضاء على الإلزام بالبحث عن هذه الطرق الجديدة ، وتغيـير بنيان العالم عن طريق إحـلال بنيان لا تفاضل فيه بالمرة محل التقويم الحاضر للعالم . وجملة القول أن الأمر ينحصر فى جعل العـالم واقعًا محـايدًا من الناحيـة الوجدانية ، ونسـقًا فى حالة من التوازن الوجدانى التام ، وتفريغ الأشياء من شـحنتها الوجدانية المرتفعة ، وردها جمـيعًا إلى درجة الصـفر الوجدانى ، ومن ثمـة إدراكها بوصفـها متعادلة مـتساوية تمامًا . وبعبارة أخرى ، نظرًا لعجـزنا وعزوفنا عما كنا ننتـوى إنجازه من أفـعـال ، فإننا نسلـك بحيث لا يعـود العـالم يطالبنا

بشيء. وفي سبيل ذلك لا يسعنا إلا أن نؤثر في ذاتنا وأن «نقبع في العتمة» ، والمقابل الموضوعي لهذا الموقف هو الكآبة : فالعالم كئيب ، أي أنه ذو تركيب غير متفاضل . وفي الآن نفسه نتخذ بالطبع موقفًا انطوائيًا ، «فنستغرق في أنفسنا» - والمقابل الموضوعي لهذا الموقف هو الملاذ : فالكون بأسره كئيب ونحن نريد أن نحتمي من رتابته المخيفة اللامحدودة، لذلك نتخذ من أحد الأمكنة «ركنًا لنا». فيكون هذا الشيء المميز الوحيد ضمن الرتابة الشاملة للعالم : جزء من جدار وبعض من ظلام يحجب عنا اتساع العالم الكئيب .

وقد يتخذ الحزن الإيجابي صورًا شتى . ولكن من الممكن وصف الصورة التي يوردها «جانيه» ، (المريضة بالضعف النفسي التي تتشنج لأنها لا تريد الإدلاء باعترافها) بأنها صورة من صور الرفض . فنحن حيال سلوك سلبي قبل كل شيء ، يستهدف إنكار أن بعض المشاكل ملحة عاجلة ، والاستعاضة عنها بغيرها . فالمريضة تريد أن تثير الشفقة لدى «جانيه» . وهذا يعني أنها تريد أن تستبدل بموقف الترقب البارد الذي يتخذه ، موقفًا تبدو فيه لهفة العطف . إنها تبغي ذلك وتستخدم جسمها في تحقيقه . وفي نفس الآن ، فهي إذ تضع ذاتها في حال يتعذر معها الاعتراف ، تجعل من الفعل المطلوب اداؤه شيئًا يعدو طاقتها . وها هي ذي قد استعصى عليها كل حديث ، وقد هزتها الدموع والشهقات . وهنا لا تُلغىَ إمكانية الكلام ، ويظل الاعتراف «واجب الإدلاء» . بيد أنه

قد خرج عن طاقة المريضة ، فلم تعد تستطيع أن تريد الإدلاء به ، بل تتمنى الإدلاء به يومًا ما . وهكذا تخلصت المريضة من الشعور المؤلم بأن الفعل كان في مقدورها وأنها كانت حرة في القيام به أو الانصراف عنه . فالأزمة الانفعالية هنا هي إطراح للمسئولية . وثمة مبالغة سحرية في الصعاب التي يضعها العالم . فهو يحتفظ إذن ببنيانه المتفاضل ولكنه يبدو ظالمًا معاديًا لأنه يطالبنا بما لا نستطيع أي بأكثر ما يستطيع الإنسان إعطاءه . ومن ثم فإن انفعال الحزن الإيجابي في هذه الحالة هو ملهاة عجز سحرية ، والمريضة تشبه أولئك الخدم الذين أدخلوا اللصوص إلى بيت سيدهم ثم طلبوا إليهم شد وثاقهم كي يرى الناس عجزهم عن منع هذه السرقة . إلا أن المريض هنا هو الذي يشد وثاق نفسه بآلاف من القيود الخفية . ورب قائل بأن شعور الحرية المؤلم الذي يريد المريض التخلص منه ذو طبيعة انعكاسية لا محالة . ونحن لا نعتقد ذلك ألبتة ، ويكفي أن يشاهد المرء ذاته ليتحقق مما نقول : فالموضوع هو الذي يظهر باعتبار أنه يتعين أن يخلق خلقًا حرًا ، والاعتراف يظهر في الآن نفسه باعتبار أنه من الممكن ومن الواجب الإدلاء به . وثمة بالطبع وظائف أخرى وصور أخرى للحزن الإيجابي . ولن نقف طويلاً عند الغضب فقد أطنبنا فيه الحديث ، فضلاً عن أن دوره الوظيفي ربما كان أوضح من دور أي من الانفعالات الأخرى . ولكن ما القول في الفرح ؟ هل ينطبق عليه وصفنا؟ إن ذلك لا يبدو لأول وهلة ، لأن الفرحان ليس في حاجة إلى

وقاية نفسه من تغير فيه تقليل من شأنه ، ليس فى حاجة إلى وقاية نفسه من خطر يترقبه . ولكن يجب بادئ ذى بدء التمييز بين الفرح بوصفه عاطفة ، وهو اتزان وحال من التكيف ، والفرح بوصفه انفعالا . وإذا أمعنا النظر فى هذا النوع الأخير من الفرح وجدناه يتميز بشىء من نفاد الصبر . ونقصد بذلك أن الفرحان يسلك سلوك من نفد صبره فهو لا يستقر فى مكان ، ويفكر فى آلاف المشاريع ، ولا يكاد يبدأ فى سلوك حتى يقلع عنه إلخ . ذلك لأن ظهور موضوع رغباته هو الذى أثار فرحته. فقد نمى إليه أنه قد ربح مبلغًا كبيرًا من المال ، أو أنه سيلقى عما قريب حبيبًا لم يره منذ أمد طويل . ومع أن هذا الموضوع «وشيك الظهور» إلا أنه لم يحضر بعد ولم يصبح بعد فى حوزته . فهناك فترة زمنية تفصله عن الموضوع . وحتى إذا حضر الموضوع ، وحتى إذا ظهر الصديق الذى كنا نتمناه على رصيف المحطة ، فإنه يظل موضوعًا لا يتكشف إلا بالتدريج، وسرعان ما تخمد اللذة التى شعرنا بها عند رؤيته: فلن نتمكن ألبتة من الاحتفاظ به أمامنا باعتباره ملكًا مطلقًا لنا وإدراكه دفعة واحدة، باعتباره كُلاً (كذلك لن نتمكن ألبتة من إدراك ثروتنا الجديدة دفعة واحدة باعتبارها كُلاً آنيًا. فهى تتكشف لنا من خلال آلاف التفاصيل وعلى «أوجه شتى» إن صح التعبير. فالفرح سلوك سحرى يرمى بفعل السحر إلى تملك الموضوع المنشود بوصفه كلا آنيًا. ويصحب هذا السلوك يقين بأن التملك سوف يتم عاجلا أو آجلا، ولكنه يسعى إلى استباق هذا التملك. وأفعال الفرح المتنوعة، شأنها فى ذلك شأن

زيادة التوتر العضلى وتمدد الأوعية الدموية الخفيف ، يحركها ويتعداها قصد شعورى يستهدف من خلالها العالم . والعالم يبدو يسيراً، ويبدو موضوع رغباتنا قريبًا سهل المنال . وكل إشارة هى تأييد متزايد . والرقص والغناء من فرط الفرح سلوكان متقاربان من الناحية الرمزية ، سلوكان سحريان ، من خلالهما يمتلك الشخصُ الموضوعَ دفعة واحدة امتلاكًا زمزيًا ، بينما لا يمكن فى الواقع تملكه إلا بالمسلك الحذر الصعب. وهكذا قد يعمد رجل إلى الرقص والغناء بعد أن صارحته امرأة بحبها إياه. وهو فى فعله هذا يتحول عن المسلك الحذر العسير الذى يتعين عليه الأخذ به لكى يكون جديراً بهذا الحب ولكى يعمل على إنمائه ، أى لكى يتم له تحقيقه ببطء ومن خلال آلاف من دقائق التفاصيل (الابتسامات واللفتات اللطيفة . . إلخ) بل أنه يتحول حتى عن المرأة التى هى فى واقعها الحى ، القطب الذى تتجه إليه كل هذه العمليات السلوكية الرقيقة. فهو يمنح نفسه مهلة ، فهو سيقوم بهذه الأفعال فيما بعد . أما الآن فهو يمتلك الموضوع بأفعال السحر وما الرقص إلا محاكاة لتملكه .

إلا أننا لا يمكن أن نقنع بهذه الملاحظات القليلة . فقد سمحت لنا بتحديد الدور الوظيفى للانفعال ، ولكننا لم نعرف بعد الكثير عن طبيعته.

وينبغى علينا أن نلاحظ أن الأمثلة القليلة التى أوردناها لا تستوعب متنوع الانفعالات . فثمة صور كثيرة أخرى من الخوف وصور كثيرة

أخرى من الحزن . وكل ما نؤكده هو أنها جميعها ترمى إلى تكوين عالم سحرى باستخدام جسمنا كوسيلة سحرية . والمشكلة فى كل حالة مختلفة، وأنماط السلوك مختلفة كذلك . ويجب معرفة كل موقف معين وتحليله إلى عناصره ، كيما ندرك معنى هذه الأنماط وغائيتها . وعلى وجه العموم ليس ثمة أربعة أنماط كبرى من الانفعالات ، بل أنها أكثر من ذلك بكثير ، والقيام بتصنيفها عمل ناقع خصب . مثال ذلك ، إذا تحول خوف الشخص الخجول فجأة إلى غضب (وهو تغيُّر فى السلوك سببه تغيُّر فى الموقف) فليس هذا الغضب غضبًا من النمط العادى وإنما هو خوف متعدٍّ وليس معنى هذا أن من الممكن إرجاعه إلى الخوف على نحو من الأنحاء ، وإنما معناه أنه يستبقى الخوف السابق ويدمجه فى بنيانه الخاص. غير أننا لن نفهم المشاعر الانفعالية فى تنوعها اللانهائى ما لم نقتنع بأن للانفعال بنيانًا وظيفيًا . ومن جهة أخرى يحسن إبراز واقعة رئيسية : هى أن أفعال السلوك الخالصة البسيطة ليست هى الانفعال ، لا ولا الشعور الخالص البسيط بهذه الأفعال . ولو كان ذلك كذلك لتبدى الطابع الغائى للانفعال فى وضوح أكبر ، ولتمكن الشعور من التحرر منه فى يسر . ومن جهة أخرى ، فهناك انفعالات كاذبة ليست إلا أفعالا سلوكية . فإن قدمت إلى هدية لا ترضينى كل الرضا ، فقد أظهر فرحًا شديدًا وأصفق وأقفز وأرقص وهى مع ذلك ملهاة تخدعنى بعض الخداع بحيث يصبح من الباطل القول بأنى لست فرحان . ومع ذلك فإن فرحى ليس حقيقيًا فإنى

أتركه جانبًا وأطرحه بعيدًا عنى بمجرد أن يرحل زائرى . وهو بالذات ما نصطلح على تسميته فرحًا كاذبًا ، مع ملاحظة أن الكذب ليس صفة منطقية لبعض القضايا وإنما هو كيفية وجودية . وعلى نفس المنوال ، فقد أشهر بزائف الخوف وزائف الحزن . إلا أن هذه الأحوال الزائفة تتميز عن أحوال الممثل . فالممثل يحاكى الفرح والحزن ولكنه لا يكون فرحان أو حزينًا لأن هذه الصفات تنصب على عالم خيالى . فهو يحاكى السلوك دون أن يسلك . وفى مختلف حالات الانفعال الكاذب التى سردتها لا تستند الأفعال السلوكية إلى شىء على الإطلاق ، وإنما توجد وحدها وتكون إرادية . بيد أن الموقف ذاته موقف حقيقى ، ونحن نتصوره باعتباره يتطلب هذه الأفعال السلوكية . وهكذا فنحن نسلك مسلكًا سحريًا ونرمى من خلال هذه الأفعال إلى إدراك كيفيات معينة فى موضوعات حقيقية . غير أن هذه الكيفيات كيفيات كاذبة .

وليس معنى هذا أنها خيالية وأنها سوف تتلاشى حتما فيما بعد . إن كذبها يصدر عن ضعف ما هوى يظهر باعتباره قسرًا . فلطف الشىء المهدَى إلىّ يوجد بوصفه مطلبًا أكثر من وجوده بوصفه شيئًا واقعيًا . إن ثمة واقعًا طفيليًا يعتمد فى وجوده على غيره وأحس به جيدًا ، وأعرف أنى أجعله يظهر فى الموضوع بلون من السحر : وما أن أوقف أفعالى السحرية حتى يختفى لتوه .

أما الانفعال الحقيقى فغير ذلك تمامًا . فهو مقترن بالاعتقاد .

والكيفيات التى نقصد إليها فى الموضوعات تدرك بوصفها كيفيات حقيقية. وما معنى هذا بالضبط ؟ معناه بالتقريب أن الانفعال شىء نعانيه معاناة سلبية . والمرء لا يستطيع التخلص منه وفق هواه . فهو يستنفد ذاته دون أن نستطيع إيقافه . ثم أن الأفعال السلوكية وحدها لا تعكس على الموضوع إلا ظلاً من الكيفية الانفعالية التى نخلعها عليه . فالهرب الذى لا يعدو أن يكون ركضًا لا يكفى لجعل الموضوع مخيفًا . أو هو بالأحرى يخلع عليه الكيفية الشكلية للمخيف دون أن يخلع عليه المادة التى تتحقق فيها هذه الكيفية . ولكى ندرك المخيف حق الإدراك لا يتعين فقط أن نحاكيه ، وإنما يتعين أن نكون مأخوذين بانفعالنا ، غارقين فيه ، ويتعين أن يمتلئ الإطار الشكلى للسلوك بشىء معتم ثقيل يكون بمثابة مادة له . وهنا نفهم دور الوظائف الفسيولوجية البحتة : فهى التى تمثل الجانب الجدى من الانفعال ، فهى ظواهر للاعتقاد . ولا ريب فى أنه لا ينبغى الفصل بين هذه الظواهر وبين السلوك : فثمة فى المحل الأول تشابه بينهما. فهبوط التوتر العضلى فى الخوف الجدى أو الحزن وانقباض الأوعية الدموية واضطرابات التنفس لها معنى رمزى يتفق مع سلوك يرمى إلى نفى وجود العالم أو إلى تفريغه من شحنته الوجدانية عن طريق نفى وجود ذاته . ثم إنه من المستحيل أن نضع حدًا فاصلاً دقيقًا بين الاضطرابات الخالصة والأفعال السلوكية . وأخيرًا فإن هذه الاضطرابات تؤلف مع السلوك صورة تركيبية كلية ، فهى لا يمكن دراستها لذاتها . وخطأ النظرية السطحية هو أنها نظرت فى هذه الاضطرابات على حدة .

ولكنها مع ذلك لا يمكن ردها إلى السلوك إذ يمكن لـلمرء أن يتوقف عن الهرب لا عن الارتعـاش . وفى استطاعتى ، بعد جهـد عنيف ، أن أقوم عن مقـعدى وأن أحول فـكرى عن الكارثة التى أرزح تحتـها وأعكف عن العمل : ولكن يدى تظلان باردتين . ينبـغى إذن أن نعتبر أن الانـفعال ليس مجـرد دور نؤديه . فهو ليس سلوكًا خـالصًا ، بل هو سلوك جسم موجود فى حال معينة ، والحال وحدها لا تكفى لإثارة السلوك ، والسلوك ملهاة إن لم يكن مـصحوبًا بهذه الحـال المعينة . وإنما يظهر الانفـعال فى جسم مـضطرب يتخذ مـسلكًا معينًا . وقد يـبقى الاضطراب بعد اختـفاء السلوك ، ولكن السلوك هو صورة الاضطراب ومعنـاه . ومن جهة أخرى فبدون هذا الاضطراب يكون السلوك معـنى خالصًا وقالبًا وجدانيًا . فنحن هنا حيال صورة تركيبيـة : لكى يعتقد المرء بالسلوك السحرى ، يجب أن يكون مضطربًا .

ولكى نفهم العملية الانفعالية ابتداء من الشعور فهمًا واضحًا ، يجب أن نتذكر هذا الطابع المزدوج للجسم : وهو أن الجـسم من ناحية موضوع موجود فى العالم ، وهو من ناحية أخـرى المُعاش المباشر للشعور . ومن ثمة نستطيع أن ندرك جوهر الأمر: فالانفعال ظاهرة من ظواهر الاعتقاد ، فالشعور لا يقتصر على إسـقاط المعانى الوجدانية على العالم المحيط به ، بل إنه يحيا العالم الجـديد الذى يكوِّنه . وهو يحيـاه على نحو مبـاشر ويهتم به ويتقبل الكيفيات التى بـدأت تظهرها الأفعال السلوكية . ومعنى

هذا إنه حين تفسد كافة الطرق ، يتهاوى الشعور فى العالم السحرى للانفعال ، وهو يتهاوى فيه بكليته ويتدهور : فيصبح شعوراً جديداً إزاء العالم الجديد الذى يكونه مستعينًا بأكثر الأشياء ألفة لديه ، مستعينًا بالقرب المطلق لوجهة نظره فى العالم بالنسبة للشعور . والشعور إذ ينفعل يشبه إلى حد كبير الشعور إذ ينام . فكلاهما يلقى بذاته فى عالم جديد ويغير جسمه بوصفه كلا تركيبيًا . بحيث يستطيع أن يحيا من خلاله هذا العالم الجديد وأن يدركه . أى أن الشعور يستبدل بالجسم جسمًا آخر ، أو بعبارة أفضل أن الجسم ، من حيث هو وجهة نظر الشعور إلى العالم ، يضع نفسه فى مستوى أفعال السلوك . وهذا هو السبب فى أن المظاهر الفسيولوجية هى فى أساسها اضطرابات عادية مشتركة : فهى تشبه اضطرابات الحمى وخناق الصدر والهياج المصطنع إلخ . وهى لا تمثل إلا اضطراب الجسم من حيث هو كذلك اضطرابًا كليًا آليًا (والسلوك وحده هو الذى يقرر ما إذا كان الانقلاب «نقصانًا حيويًا» أو «زيادة») . فهو فى حد ذاته لا شىء بالمرة ، وهو لا يمثل إلا إظلام وجهة نظر الشعور إلى الأشياء ، باعتبار أن الشعور هو الذى يحقق هذا الإظلام ويحياه على نحو تلقائى . ويجب بالطبع أن نفهم هذا الإظلام بوصفه ظاهرة تركيبية لا تتجزأ . ولكن لما كان الجسم من ناحية أخرى شيئًا ضمن الأشياء ، فإن التحليل العلمى يستطيع أن يميز اضطرابات قاصرة على عضو أو آخر ، محلها الجسم البيولوجى ، أى الجسم الذى هو شىء.

وهكذا فإن الانفعال فى أصله تدهور تلقائى للشعور إزاء العالم ، تدهور يحياه الشعور . فما يعجز الشعور عن تحمله بطريقة معينة ، يحاول أن يدركه بطريقة أخرى ، بالنوم وبالاقتراب من مشاعر النوم والحلم والهستيريا . ولا يعدو انقلاب الجسم أن يكون هو الاعتقاد كما يحياه الشعور ومن حيث أننا ننظر إليه من الخارج . ولكن ينبغى أن نلاحظ :

أولاً : أن الشعور إذ يتدهور فراراً من ضغط العالم لا يشعر بذاته مباشرة ، وإنما يشعر مباشرة بتدهور العالم وهو ينتقل إلى المستوى السحرى . ويبقى إنه شعور غير مباشر بذاته . وبهذا القدر ، وبهذا القدر وحده ، يمكن وصف الانفعال بأنه غير مخلص . فليس غريبًا أن لم تكن غائية الانفعال شعورية فى صميم الانفعال . ومع ذلك فليست هذه الغائية لا شعورية ، إنها تستنفد نفسها فى تكوين الموضوع .

ثانيًا : أن الشعوريقع فى شراك نفسه . فهو أسير اعتقاده لأنه يحيا المظهر الجديد للعالم وهو يعتقد به كما هو الحال فى الحلم والهستيريا . والشعور أسير فى الانفعال ولكن هذا لا يعنى أن موجوداً خارجًا عنه قد شد وثاقه . وإنما هو أسير ذاته بمعنى أنه لا يسيطر على هذا الاعتقاد الذى يجهد أن يحياه ، وذلك لأنه يحياه ويستغرق فى حياته إياه . وينبغى ألا نتصور أن الشعور تلقائى بمعنى أنه دائمًا حر فى إنكاره شىء فى الآن الذى يقرره فيه . إن مثل هذه التلقائية متناقضة . فالشعور فى ماهيته يتعدى ذاته ، فمن المستحيل عليه إذن أن ينعزل فى ذاته لكى يشك فى

أنه خارج ذاتـه فى الموضوع . فـالشعور يعـرف ذاته من خلال الـعالم . والشك بطبـيعـته لا يمكن أن يكون إلا تكوينًا لكـيفيـة وجودية جـديدة للموضوع هى المشكوك فيه ، أو فعلا انعكاسيًا اختزاليًا وهو المميز لشعور جديد مـوجه إلى الشعور الذى يقـرر وجود الموضوع . فكما أن الشـعور يحيا العالم السحرى الذى قذف بنفسه فيه ، فهو يميل إلى الإبقاء على هذا العالم الذى هو أسير فيه : فـالانفعال يميل إلى الإبقاء على ذاته . وبهذا المعنى يمكن وصفـه بأنه يعانى معـاناة سلبية ، فالشـعور ينفعل بانفـعاله ويزيد من حـدته . وكلما أمـعن المرء فى الهـرب زاد خوفـه . فالعـالم السحرى تظهر ملامحـه وتتكامل صورته ، ثم يضيق الخناق على الشعور ويضغط عليـه . والشعور لا يستطيع أن يريد الخـلاص منه ، بل يستطيع السعى إلى الفـرار من الموضوع الســحرى ، ولكن الفرار منه يـخلع عليه واقعًا سحريًا أشد وطأة . بل أن طابع الأسر هذا لا يدركه الشعور فى ذاته وإنما يدركه فى الموضوعات . فالموضوعـات هى التى تأسر الشعور وتقيده وتستحوذ عليـه . والتحرر لا يأتى إلا بتطهير الشعور ورجـوعه على نفسه أو باختفاء الموقف المثير للانفعال اختفاء كليًا .

إلا أن الانفعال من حيث هو كذلك لا يستغرق فيه الشعور على هذا النحو إذا لم يدرك فى الموضوع إلا المقابل الدقيق لأفـعال الشعور القصدية (مثـال ذلك . هذا الرجل مـخيف فى هذه السـاعـة بالذات ، وفى هذا

الضوء، وفى ظروف معينة) . إن ما يكوّن الانفعال لـهو أنه يدرك فى الموضـوع شيـئًا يعدوه إلى مـا لا نهاية . والواقع أن للانفـعال عـالمه . وتشترك الانفعالات جميعًا فى أنها تظـهر نفس العالم باعتباره عالمًا قاسيًا أو مخيفًا أو حزينًا أو فرحًا إلخ ، ولكنه عالم ، فيه تكون علاقة الشعور بالأشياء دائمًا علاقة سحرية فـحسب . ويجب الحديث عن عالم الانفعال كما نـتحدث عن عالم الحلم أو عـوالم الجنون . والعالم معناه تركـيبات فردية مترابطة لها كيفياتها . غير أن كل كيفية لا تُخلَع على الموضوع إلا بالانتقال إلى اللانهاية . مثال ذلك ، أن هذا اللون الرمادى هو وحدة ما لا يتناهى من الظلال الحقيقية والممكنة ، بعضها رمادى مخضر ، وبعضها رمادى فى ضـوء معين وبعضهـا أسود إلخ . وبالمثل فإن الكيفـيات التى يضفيها الانفعال على الموضوع وعلى العالم فإنه يضفيها عليها إلى الأبد. أجل إنى إذا أدركت فجأة موضوعًا بوصفه مخيفًا فإنى لا أقرر صراحة إنه سيبقى مخيفًا إلى الأبد . ولكن مجرد تقرير كيفية المخيف بوصفها كيفية مقوِّمة للمـوضوع يتضمن فى ذاته انتقالا إلى اللانهـاية . فالآن قد أصبح المخيف فى الشىء نفسه ، فى صميم الشىء ، لقد أصبح نسيجه الوجدانى وصار مقوِّمًا له . وهكذا تتجلى لنا من خلال الانفعال كـيفية من كيفيات الموضوع البـاهظة القاطعة . وذلك هو ما يتـعدى انفعالنا ويبـقى عليه . فليس المخيف حالة الشىء الراهنة فحسب ، بل إنه ليتهدد المستقبل ، فهو ينبسط على المستقبل ويظلمه ، ويصير تكشفًا لمعنى العالم. و«المخيف» هو

أن المخيف كيفية مقـوِّمة وأن المخيف موجود فى العالم . وهكذا ففى كل انفعال حشد من أفعال الترقب[1] الوجدانية التى تتجـه إلى المستقبل لكى تصبغه بصـبغة انفعالية . ونحن فى الانفـعال نحيا كيفيـة تتغلغل فينا ، كيفية نتحملها على مضض ، وهى تغمرنا من كل ناحية. وفى نفس الآن يخرج الانفـعال عن ذاته ويتـعدى ذاته ولا يعود حـدثًا عاديًا فى حـياتنا اليومية ، بل حدسًا للمطلق .

وهذا هو ما يفـسر الانفعالات الرقـيقة . ففى هذه الانفـعالات ندرك كيفية موضوعية فى الشىء ، ويكون ذلك من خلال سلوك لا يكاد يبين، ومن خلال ذبذبة خفـيفة فى حالتنا الجـسمية . إن الانفعـال الرقيق ليس إدراكًا لموضوع خـفيف التكـدير أو لشىء نعجب به إعـجابًا مـحدودًا أو لشىء كئـيب كآبة سطحـية ، وإنما هو استشفاف لشىء مكدر أو جـدير بالإعجاب أو كـئيب ، يدرك من خلال نقاب . فهـو حدس غامض وهو يظهر لنفســه على النحو . ولكن الموضوع ما زال قـائمًا وهو ينتظر ، وقد ينقشع النقاب غدًا فنراه فى وضح النهار . وهكذا قد يكون انفعالنا ضئيلاً نسبيًا إذا قـصدنا بالانفعال اضطرابات الجسم أو انـفعال السلوك . ونحن مع ذلك ندرك حياتنا كلهـا ، من خلال انقباض خفيف ، بوصفـها حياة مشئومـة . ونحن نعلم أن الشؤم شامل وأنه عميق ولكننا اليوم نسـتشفه ـسب . وفى هذه الحالة ، كما فى حـالات أخرى مشابهـة له ، يظهر

[1] [protensions انظر ثبت المصطلحات . المترجمان] .

الانفعال أقوى بكثيـر مما هو عليه فعلا . لأننا على أى حال ، ندرك من خلاله الشؤم العميق . وتختلف بالطبع الانفعالات الرقيقة عن الانفعالات الواهنة اخـتلافًا أسـاسيًا . فـهذه الأخـيرة إنما ندركـها من خـلال طابع وجدانى خـفيف للموضـوع . فالقصد الشـعورى هو الذى يميز الانفـعال الرقيق عن الانفعال الواهن ، لأن السلوك والحالة الجسمية قد يتطابقان فى كلتا الحالتين . غير أن هذا القصد الشعورى بدوره ينبعث عن الموقف .

على أن هذه النظرية فى الانفعال لا تفسر بعض الاستجابات المفاجئة بالفزع أو بالإعـجاب ، التى تتملكنا أحـيانًا إزاء موضوعـات تظهر على حين غرة . فمـثلاً إذا ظهر بغتة وجـه متجهم والتـصق بزجاج النافذة ، أحس بالفزع يستبـد بى . ومن الواضح هنا أن السلوك الذى يتعين الأخذ به غيـر موجود . والانفعـال يلوح خلواً من كل غائية . وبوجه عـام فإن إدراك المخيف فى المواقف أو على الوجـوه ينطوى على عنصر مبـاشر ولا يكون مصـحوبًا عادة بالفـرار أو الإغماء ، بل ولا بالشـروع فى الفرار . ومع ذلك فإذا فكرنا فى الأمر مليًا وجدنا أنها ظواهر فريدة فى نوعها وإن كان من الممكن تفسـيرها بما يتفق والأفكار التى نعرضهـا . فقد رأينا أن الشعور يتدهور فى الانفعال ويغير بغتةً العالم المحتوم الذى نعيش فيه إلى عالم سحرى . ولكن هـناك حالة يكون فيها العكس صحـيحًا : فالعالم ذاته يتكشف للشعور أحيانًا بوصفه عالمًا سـحريًا وقد كنا نتوقعه محتومًا. وينبغى ألا نعـتقد أن «السحرى» كـيفية عـابرة نضفيها علـى العالم وفقًا

لأهوائنا . فثـمة بنيان وجـودى للعالم وهذا البنيان سـحرى . ولسنا نبغ التوسع فى هذا الموضوع لأننا نرجئ بحثه إلى موضع آخر . ولكننا نستطيع أن نلاحظ منذ الآن أن مقولة «السحرى» تسـيطر على الروابط النفسية بين الناس فى المجتمع ، كما تسيطر خاصـة على إدراكنا للغير . والسحر كما يقـول «آلان» هو «الروح الذى يتنقل بين الأشـياء» ، أى أنه تركـيب لا عقلى من التلقائية والسلبية . فهو نشاط جامد وشعور أصبح سلبيًا . وفى هذه الصورة يبدو لنـا الغير ، ولا يكون ذلك بسبب موقـفنا منه أو ناجمًا عن أهوائنا وإنما الأمر كذلك بناء على ضرورة الماهيـة . فالشعور لا يمكن أن يصبح موضـوعًا مفارقًا إلا بقبوله التغـير الذى تضفيه عليـه السلبية . وهكذا فإن مـعنى الوجه هو كونه شعورًا فى المحل الأول (وليس عـلامة على الشعور) ، ولكنه شعور فاسد متدهور هو عين السلبية . وسوف نعود فيما بـعد إلى هذه الملاحظات ونأمل أن نثبت صحتهـا . وهكذا فالإنسان دائمًا ساحر بالنسـبة للإنسان ، والعالم الاجتمـاعى عالم سحرى أولاً . وليس من الممـتنع النظر إلى العالم الاجـتماعى نظرة حـتمـية ، ولا بناء الأبنية العقلية فـوق هذا العالم السحرى . ولكنها أبنية زائلة غـير راسخة تتداعى عندما يطغى المظهر السحرى للوجوه والإيماءات والمواقف الإنسانية . وماذا يحـدث إذن عندما تتقـوض الأبنية التى شادها العـقل بعناء وكد ، ويلقى الإنسان نفسـه فجأة وقد غاص ثانية فى عالم الـسحر الأصيل ؟ من اليسـير أن نخمن ما يحـدث . فالشعور يدرك الـسحرى بوصفه سـحريًا يحياه بقوة من حيث هو كذلك . ومقولات «المريب» و «المقلق» إلخ إنما

تدل على السحرى كما يحياه الشعور وكما يدفع الشعور إلى أن يحياه .
والانتقال المباغت من تفهم العالم تفهمًا عقليًا إلى إدراكه باعتباره عالمًا سحريًا ،. إذا كان الباعث عليه هو الموضوع نفسه وصحبه عنصر بغيض ، فهو الفزع ، وإذا صحبه عنصر سار فهو الإعجاب (ونحن نورد هذين المثلين وهناك حالات أخرى كثيرة بطبيعة الحال) . ومن ثم هناك نوعان من الانفعال تبعًا لما إذا كنا نحن الذين نؤلف العنصر السحرى فى العالم للاستعاضة به عن نشاط حتمى لا يمكن تحقيقه . أو إذا كان العالم نفسه هو الذى يتكشف بغتةً من حولنا بوصفه سحريًا . ففى الفزع مثلا ، ندرك فجأة انقلاب الحواجز الحتمية : فنحن لا ننظر بادئ ذى بدء إلى هذا الوجه الظاهر خلف زجاج النافذة بوصفه وجه رجل يتعين عليه أن يدفع الباب ويسير ثلاثين خطوة حتى يصل إلينا . وإنما على الضد يبدو الوجه – فى سلبيته – وكأنه يؤثر فينا عن بعد . فهو يجاور زجاج النافذة وهو على صلة مباشرة بجسمنا ونحن نحيا معناه ونعانيه معاناة سلبية ، وهذا المعنى نكوّنه نحن بجسمنا ولكنه فى الآن نفسه يفرض نفسه ويلغى المسافة ويدخل فينا . والشعور إذ يغوص فى هذا العالم السحرى يجر معه الجسم من حيث أن الجسم هو الاعتقاد . فالشعور يعتقد بهذا العالم .
ولا تصبح الأفعال السلوكية التى تضفى على الانفعال معناه أفعالنا نحن : بل إن تعبير وجه الآخر وحركات جسمه هى التى تؤلف كلا تركيبيًا مع اضطراب جسمنا . وها نحن إزاء نفس العناصر ونفس الأبنية التى سبق

لنا وصفها ، مع هذا الفارق وهو أن السحر الأول ومعنى الانفعال مصدرها العالم لا نحن أنفسنا . وبديهى أن السحر باعتباره كيفية حقيقية للعالم لا يقتصر على المجال الإنسانى ، بل إنه يشمل الأشياء بقدر ما تظهر لنا فى هيئة إنسانية (المعنى المقلق فى منظر خلوى ، أو فى بعض الأشياء ، أو فى غرفة تحمل آثار زائر مجهول) أو بقدر ما تحمل الطابع النفسى . وبديهى أيضًا أن هذا التمييز بين نمطين كبيرين من الانفعال ليس قاطعًا على الإطلاق : فكثيراً ما توجه أمزجة من النمطين وغالبية الانفعالات ليست خالصة . وهكذا فإن الشعور إذ يحقق - بغائيته التلقائية - مظهراً سحريًا للعالم ، قد يتيح لنفسه فرصة الظهور باعتباره كيفية سحرية حقيقية . وبالمثل إذ تبدى العالم سحريًا على نحو ما ، فقد يحدث أن يحدد الشعور تكوين هذا السحر ويكمله وينشره فى كل مكان أو على الضد يلم أطرافه ويركزه فى موضوع واحد .

وعلى أية حال ينبغى أن نلاحظ أن الانفعال ليس تعديلاً عرضيًا لشخص مستغرق فى عالم ثابت لا يتغير . ومن السهل أن نرى أن كل إدراك انفعالى للموضوع باعتباره مخيفًا أو مثيراً أو محزنًا إلخ ، لا يمكن أن يتم إلا على أساس من تعديل شامل للعالم . فلكى يظهر هذا الموضوع باعتباره مخيفًا ، يتعين على الموضوع أن يتحقق أمام الشعور باعتباره حضوراً مباشراً سحريًا . مثال ذلك ، ينبغى أن أحيا هذا الوجه

الظاهر خلف النافـذة على بعد عـشرة أمـتار منى ، بوصـفه حـاضراً فى تهديده على نحـو مباشـر بالنسبة إلىّ . ولكن هذا مـستحـيل بدون فعل شعـورى يقـضى على كافـة أبنية العـالم التى تستبعد الجانب السحرى وتعطى الواقعة قيمتها الحقيقيـة . فمثلا ينبغى القضاء على النافذة بوصفها «موضوعًا يتعين كسره أولاً» والأمتار العشرة بوصفها «مسافة يتعين عبورها أولاً» . وليس معنى ذلـك أن الشعور فى فـزعه يقرب الوجه بمعنى أنه يختصر المسافة بين هـذا الوجه وجسمى . فاختـصار المسافـة هو الاعتراف بالمسـافة . وبالمثـل فقـد يفكر الشـخص الخائف فى الـنافذة على الوجـه التالى: «من السهل كسرها ، من الممكن فتحها من الخارج» وهو فى ذلك يحاول تبرير خوفه تبريراً عقليًا . والواقع أن الشعور يدرك النافذة والمسافة «فى نفس الوقت» الذى يدرك فيـه الوجه الماثل خلف النافـذة . ولكنه إذ يدركهـما يرفع عنهما سـمة الأدوات الضرورية ، ويدركـهما فى صورة أخرى. فالمسافة لا تدرك بوصفها مسـافة لأنها لم تعد تدرك باعتبارها «ما يتعين عبوره أولاً» إنما تدرَك باعتبارها الأرضية الموحدة للمخيف . والنافذة لا تدرك بوصفـها «ما يتـعين فتـحه أولاً» بل تدرك بوصفـها إطاراً للوجه المخيف . وبوجه عام ، تنتظم من حولى مناطق يبدأ منها المخيف . ذلك لأن المخيف ليس ممكنًا فى عالـم الأدوات الحتمى . ولا يمكن أن يـظهر المخيف إلا فى عـالم موجـوداته سحرية بـالطبع ، ووسائل الوقايـة منها

سحرية كذلك . وهذا ما يتجلى بوضوح فى عالم الحلم حيث لا تكو الأبواب والأقفال والجدران والأسلحة وسائل لدرء أخطار اللص أو الوحش الضارى لأنها تكون مدركة من خلال فعل الفزع الموحد . ولما كان الفعل الذى يلغى فاعليتها هو نفسه الذى يخلقها ، فإنا نرى القتلة يخترقون هذه الجدران وهذه الأبواب بينما نضغط عبثًا على زناد مسدسنا ولا تنطلق الرصاصة . وبعبارة موجزة إن إدراك موضوع ما بوصفه مخيفًا هو إدراكه على أرضية يؤلفها عالم سبق أن تكشف باعتباره مخيفًا .

وهكذا يمكن للشعور «أن يكون فى العالم» على نحوين مختلفين . فقد يظهر له العالم بوصفه مركبًا منظمًا من الأدوات ، بحيث إن أردنا إحداث أثر معين فلابد من التأثير فى عناصر معينة من المركب . وفى هذه الحالة ، تحيل كل أداة إلى سائر الأدوات وإلى جماع الأدوات ، فلا يمكن أن ندخل فى هذا العالم فعلاً مطلقًا أو تغييرًا جذريًا إدخالاً مباشرًا. إذ يتعين تعديل أداة معينة ويكون ذلك بواسطة أداة أخرى تحيل إلى أدوات أخرى وهكذا إلى ما لا نهاية . ولكن قد يظهر العالم أيضًا بوصفه كلا لا علاقة له بالأدوات ، أى باعتباره قابلاً للتعديل بدون وسيط وبالجملة . وفى هذه الحالة يكون لأصناف الأشياء فى العالم تأثير مباشر فى الشعور (فمثلاً هذا الوجه الذى يخيفنا من خلال الزجاج ، يؤثر فينا بدون أدوات ، فلا حاجة لفتح النافذة وللقفز إلى الغرفة والسير

على الأرض) . وفى مقابل ذلك يهدف الشعور إلى مواجهة هذه الأخطار أو تعديل هذه الموضوعات التى ارتفعت عنها المسافة ولم تعُد أدوات ، ويكون ذلك بإحداث تعديلات مطلقة شاملة فى العالم . ولا يحتوى هذا المظهر من مظاهر العالم على أى تناقض ، فنحن هنا حيال العالم السحرى ، ونحن نطلق اسم الانفعال على سقوط الشعور فى عالم السحر سقوطًا مباغتًا . أو بعبارة أفضل يوجد الانفعال حين يختفى عالم الأدوات فجأة ويظهر محله عالم السحر . فليس ينبغىٰ إذن أن نرى فى الانفعال خللاً عابراً فى الجسم أو فى النفس ، خللا يثير الاضطراب فى الحياة النفسية من خارج . بل على الضد من ذلك فإن رجوع الشعور إلى الموقف السحرى هو أحد المواقف الكبرى التى لا تنفصل عن الشعور ، وهو موقف يكون مصحوبًا بظهور العالم المتضايف معه ، عالم السحر . فليس الانفعال عرضًا بل هو نحو وجودى للشعور . هو إحد الطرق التى يفهم بها «وجوده فى العالم» (والفهم هنا بالمعنى الهيدجيرى "Verstehen").

ومن الممكن دائمًا أن يتجه إلى الانفعال شعور انعكاسى . وفى هذه الحالة يبدو الانفعال بوصفه بنيانًا للشعور . فهو ليس كيفية خالصة ممتنعة على الوصف كالأحمر القرميدى أو الانطباع الخالص للألم - كما يتعين أن يكون وفقًا لنظرية «جيمس» . بل أن للانفعال معنى ، وهو يعنى شيئًا بالنسبة إلى حياتى النفسية . وفى وسع التأمل الانعكاسى المطهِّر فى

عمـلية الاختـزال الفنومنولوجى أن يدرك الانفـعال من حـيث هو مكوِّن للعالم فى صورته السحرية . «إنى أجد العالم بغيضًا لأنى غضبان».

غـير أن هـذا التأمل الانعـكاسى نادر الحدوث وهـو يتطلب بواعث خاصة . ونحن عادة نوجه إلى الشعور الانفعالى شعوراً انعكاسيًا مطاوعًا يدرك الشـعـور بوصفـه شـعوراً ولكن مـن حيث أن البـاعث عليـه هو الموضـوع: «إنى غـاضب لأن العـالم بغـيض» وابتداء مـن هذا الشعـور الانعكاسى يتكون الحماس الأعمى .

الخاتمــة

كان الغرض من نظرية الانفعال التى فرغنا من إجمالها هو أن تكون بمثابة تجـربة لتكوين علم النفس الفنومنولوجى . وقد منعتنا بالطـبع صفة المثال الذى اتصفت به أن نتوسع فيها بما يجب أن نتوسع[1] . ومن ناحية أخرى كان لابد من استبعاد النظريات السيكولوجية المعتادة فى الانفعال ، فارتقينا بالتدريج من آراء «جيمس» النفـسية إلى فكرة المعنى . بينما يتعين على علم النفس الفنومنولوجى إن كـان واثقًا من نفسه وسبق له أن مـهد الطريق ، أن يبدأ مبـاشرة بالشعور الماهوى فيـحدد ماهية الواقعة النفـسية التى يستخـبرها . وهو ما حاولناه بالنسبة إلى الصـورة الذهنية فى مؤلَّف سيظهر عمـا قريب . ولكنا نأمل بالرغم من هذه التحفظات التـفصيلية ، أن نكون قد وفقنا فى إظهار أن واقـعة نفسية مثل الانفعـال ، وهو يعتبر عادة اضطرابًا لا يحكمه القانون ، هى واقعة ذات معنى خاص بها ، وأنه لا يمكن إدراكـهـا فى ذاتهـا دون فهم هـذا المعنى . ونود الآن أن نرسم حدود هذا البحث السيكولوجى .

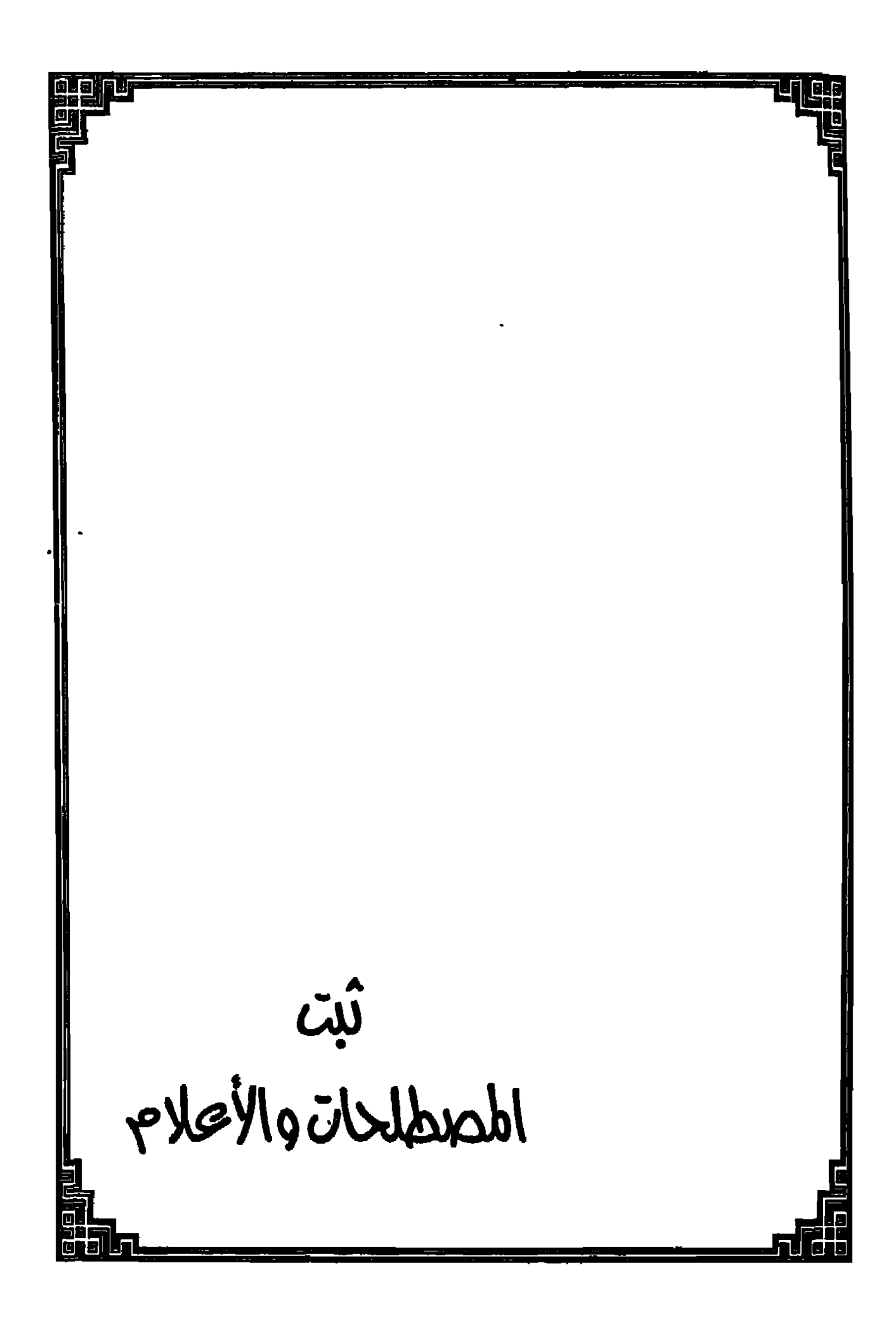
لقد قلنا فى مـقدمتنا أن معنى واقـعة شعورية مـا هو أنها تدل دائمًا

---

(١) ونحن نأمل من هذه الناحيـة أن تسمح ملاحظاتنا بيـده دراسات وصفيـة كاملة عن الفرح والحزن إلخ . ونحن لم نقدم هنـا إلا التوجيهات الإجمالية لدراسـات وصفية من هذا القبيل .

على الواقع الإنسـانى فى جـملته ، من حـيث أنه يجعل من نفـسه واقعًا منفعـلاً أو منتبهًا أو مدركًا أو مـريدًا إلخ . وقد برهنت دراسة الانفـعال على صحة هذا المبدأ . فالانفعـال يحيل إلى ما يدل عليه من معنى . وما يدل عليه إنما هو مجموع علاقـات الواقع الإنسانى بالعالم . والانتقال إلى الانفعال تعديل شامل «للوجود فى العـالم» وفقًا لقوانين السحر الفريدة . ولكنا نرى مباشرة حدود مثل هذا الوصف : فالنظرية النفسية فى الانفعال تفترض وصفًا تمهيديًا للوجدان من حيث أنه مقوِّم لكون الواقع الإنسانى ، أى من حيث أن العنصر المقوِّم لواقعنا الإنسانى هو أن يكون واقعًا إنسانيًا وجدانيًا . وفى هـذه الحالة يبدأ وصف الانفعال من الواقع الإنسـانى كما يصفه ويحدده حدس أولى ، بدلاً من البدء بدراسـة للانفعال أو للمـيول تشيـر إلى واقع إنسانى لم يتم توضيحـه بعد بوصفه الحـد الأقصى لكل بحث ، وهو حد مثالى قد لا يصل إليه من يبدأ بالتجريب . إن المباحث المتباينة وعلم النفس الـفنومنولوجى مباحث تراجعية وإن كان الحـد الذى ينتهى عنده تراجـعها مجـرد مثل أعلى بالنسبـة إليها ؛ وعلى الضـد فإن مباحث الفنـومنولوجية الخالصة مـباحث تقدميـة . ورب سائل يسأل عن السبب فى إيـثار الجمع بين هذين المبـحثين فى وقت واحـد . إذ يبدو أن الفنومـنولوجـيـة الخـالصـة تكفى وحــدها . ولكن إذا كــان بوسع الفنومنولوجية أن تبرهن على أن الانفعال تحقيق لماهية الواقع الإنسانى من

حيث هو وجدان ، فإن من المستحيل عليها أن تبين أن الواقع الإنسانى ينبغى أن يتجلى بالضرورة فى هذه الانفعالات عينها . ووجود هذا الانفعال أو ذاك ، ووجود هذه الانفعالات فحسب ، إنما يظهر دون أدنى شك واقعية الوجود الإنسانى . وهذه الواقعية هى التى توجب الرجوع إلى التجريب رجوعًا مضبوطًا . وهى التى قد تحول دون التقاء التراجع السيكولوجى والتقدم الفنومنولوجى أبدًا .



ثبت
المصطلحات والأعلام

الاختزال الفنومينولوجي Réduction phénoménologique

هو المنهج الأساسى الذى وضعه «هوسـرل» للتأدى إلى المجال المميز للفنومنولوجية ولإثارة المشكلات داخل هذا المجـال . وينحصر هذا المنهج فى «وضع العـالم بين قوسين» أى فى تعليـق الحكم على العالم الواقـعى الذى نعيش فيه . والامتناع منهجيًا عن إصدار أحكام وجودية تتعلق به . وإذ ذاك يبدو لنا العالم بوصفه ظاهرة مبـاشرة للشعور الخالص ، ويتجلى لنا أن ماهية الـشعور هو كونه شعـوراً بشىء ما . ومن ثم تتحدد مـهمة الفنومنولوجيـة فى وصفها بنيان الشـعور الخالص فى علاقتـه بموضوعات العالم ، واستـخلاص معنى الظواهر بإرجاعها إلى البنيـان المقابل لها من الشعور الخالص .

وليس مـعنى الاخـتـزال الفنومنولـوجى إنكار يقين الإدراك الحـسى والموقف الطبيعى من الـعالم ، وإنما معناه ضرورة الابتعـاد مؤقتًا عن هذا اليقين البـديهى الذى يفتـرضه كل فكر وكل فعل ، كـيمـا يتسنى إبرازه وإيضاح دلالته. أى أنـه يجب - كما يقول «هوسـرل» - أن نكف مؤقتًا عن «التـواطؤ مع العالم» لكى ننظر إليـه نظرة جديدة تكشف عن مـعنى العـالم وعن أصل الظواهر فى الشعـور الخالص . ومن هنـا فإن «فنك» Fink ، تلميـذ «هوسرل» ، يصف الاختزال بأنه «عـجب إزاء العالم» . وهو موقف شـاق لا يفتأ «هوسـرل» يحدد شروط إمـكانه ومداه . ويمكن القول مع «مرلو بونتى» Merleau-Ponty إن أهم ما يعلمنا إياه الاخـتزال

الفنومنولوجى هو أن الاختـزال الكامل محـال . (راجع مـقدمـة كتـابه «فنومنولوجية الإدراك الحسى» (*Phénoménologie de la perception*).

ومن الناحية التاريخـية ، يعتبر الاختزال الفنومـنولوجى تعديلاً بعيد المدى لمنهج الـشك عند «ديكارت» . وقـد وضح «هوسرل» أصول فكرة الفنومنولوجـية عند «ديكارت» وتطورها فى الفلسـفة الغـربية فى كـتابه : «أزمة العلوم الأوروبية والفنومنولوجية المتعالية» .

"Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die Transzendentale Phanomenologie".

الارتباطيون **Associationnistes**

مدرسة فى علم النفس، حسية النزعة، تعتبر ارتباط الصور الذهنية - وهى مركـبات من الإحـساسات الأوليـة - وفقًا لقـوانين معيـنة ، المبدأ الأساسى للحيـاة العقلية ، وتفسر على ضوئه العـمليات الفكرية العليا . من أعلامها «لوك» (١٦٣٢ - ١٧٠٤) ، و «هيوم» Hume (١٧١١ - ١٦٧٦)، «ميل» Mill (١٨٠٦ - ١٨٧٣)، و «هربرت سبنسر» Spencer (١٨٢٠ - ١٩٠٣) . انقرضت فى أواخر القرن التاسع عشر.

الآن **Alain**

اسم مستعـار للفيلسوف الفرنسى «إميل شارتـييه» Emile Chartier

(١٨٦٨ - ١٩٥١). عقلى النزعة، يجمع بين الاتجاهين الوضعى والمثالى، ويضع العقل مصدراً لكل حياة خلقية ، وأداة كافية لتطهير النفس . ويرى أن واجب الفيلسوف ليس هو الوصول سريعًا إلى النتيجة فى كل مشكلة ، بل المضى فى تحليلها بلا توان . ويتناول أحداث الحياة اليومية الخاصة والعامة ، والأمثلة العلمية دقيقة التحليل ، فيقيم عليها تأملات فلسفية ممتازة .

أصيل Authentique

نابع من الذات ومطابق لما هو عليه فعلاً ، يقابله الوجود الزائف أو غير الأصيل existence inauthentique، ومظهره - كما يقول «سارتر» - هو التمويه على الذات la mauvaise foi أى الكذب على الذات بتغطية حقيقة مؤلمة أو إحلال كذبة مقبولة محل حقيقة غير مقبولة . وهذا هو أحد التمييزات الأساسية فى فلسفة «هيدجر» «وسارتر» معًا .

(انظر الفصل الثانى من الجزء الأول من كتاب سارتر *L'être et le néant*) .

انعكاس Réflexion

عود الفكر على ذاته متخذًا موضوعًا له أحد أفعاله التلقائية أو مجموعة من هذه الأفعال . وبهذا المعنى ينحصر الانعكاس فى تناول ما

يسميه المدرسيون «المقاصد الثانية» . والشعور الانعكاسى conscience réfléchie شعور مرتد على ذاته ومتخذ نفسه موضوعًا للشعور ، ويقال أيضًا فى الفنومنولوجية conscience pasitionnelle أو conscience thétique أى شعور يضع موضوعه صراحة . ويقابله الشعور اللاانعكاسى conscience irréfléchie الذى ينصب على الموضوع ويستغرق فيه دون أن يكون له عن ذاته شعور مباشر صريح ، ويقال أيضًا بهذا المعنى conscience non-positionnelle أو conscience non-thétique أى شعور يضع موضوعه ضمنًا .

أوجه الشىء Abschattungen

يتضمن مفهوم الأوجه عند «هوسرل» فكرتين : الفكرة الأولى هى أن الشعور هو بالضرورة شعور بشىء يتعداه ويتميز عنه ؛ فاللون مثلا ليس لحظة من لحظات الشعور باللون ، وإنما هو تكشف لجانب من جوانب الشىء المعطى للشعور . والفكرة الثانية هى أن هذا التكشف يتم على دفعات ، فالشىء المدرك يتكشف للشعور تدريجًا فى سلسلة لا متناهية من المظاهر . وهذه المظاهر هى أوجه مختلفة لنفس الشىء .

(راجع الفقرة ٤١ من كتاب هوسرل) :

"Ideen zu einer reinen: Phânomenologie nnd phânomenologischen philosophie".

أولى Apriori

فى الفلسفة المتعالية عند كنت ، الأولى هو السابق على التجربة ، أو هو مجموع الشروط المنطقية الضرورية لإدراك العالم وتفسيره تفسيراً علميًا.

ويقابله بعدى a posteriori : مكتسب من التجربة ومتوقف عليها.

بيرس Peirce

فيلسوف أمريكى (١٨٣٩ - ١٩١٤) ، يعتبر الرائد الأول للمذهب العمل (البرجماتى) . تأثر به «وليم جيمس» و «جون ديوى» . يقيم العمل مبدأ مطلقًا ، فتصورنا لموضوع ما ، تصور يحدثه من آثار عملية ، وبالتالى يكون معيار الحقيقة العمل المنتج .

تفسير Explication

غاية البحث العلمى الموضوعى فى العلوم الطبيعية ، وينحصر فى وضع العلاقات العلية المجردة بين الوقائع التى يدرسها من خارج بوصفها أشياء ، ويربط بينها فى قانون يسمح بالتنبؤ بها . ومن هنا يختلف عن «الفهم» الذى يقع على الظواهر النفسية من داخل بوصفها موضوعات مباشرة للشعور ، ويستهدف المعنى ووضع العلاقات الحدسية المفهومة بين الظواهر باعتبارها تصدر بعضها عن بعض . وهذا التمييز بين التفسير

والفهم، وبين علوم الطبيعة وعلوم الإنسان ، هو أحد التمييزات الأساسية في الفنومنولوجية المعاصرة .

(قارن : «فهم») .

جانيه P. Janer

«بيير جانيه» (١٨٥٩ - ١٩٤٧) طبيب نفسي فرنسي ، نقض القول بأن الشعور ظاهرة لاحقة ، وأعاد إلى العامل النفسي اعتباره في تفسير الأمراض العصبية ، فحد الهستيريا بأنها مرض نفسي في جوهرها ، وفسر الاضطرابات النفسية الخطيرة بالذكرى المنسية لأحداث مرتبطة بانفعالات عنيفة . ولكنه بقي رغم ذلك في مستوى التفسيرات الآلية البحتة ، ولم يرق إلى المستوى الدينامي ، فالنسيان عنده مرده إلى الضعف النفسي لا إلى الكبت .

جيمس W. James

«وليم جيمس» (١٨٤٢ - ١٩١٠) عالم نفسي، وفيلسوف أمريكي ، وضع في علم النفس النظرية السطحية في الانفعالات ، وفي الفلسفة المذهب العملي (البرجماتي) الذي يعتبر الفكر وثيق الصلة بالعمل ، فتعرف الحقيقة بنتائجها العملية ، فالحقيقي هو ما يؤدي إلى النجاح . ويميز «جيمس» بين مستويات ثلاثة للتجربة : التجربة الطبيعية حيث

يعتبر حقيقيًا النافع الذى يسمح بالتنبـؤ والعمل المثمر ؛ والتجربة النفسية حيث يعتبر حقيقيًا ما يلائم الفكر ويعود على النفس بالهدوء والسكينة ؛ والتجربة الدينية حيث يعتبر الاعتـقاد الحقيقى ما يسرى عن الأفراد ويثبت قلوبهم فى المحن ويسمو بهم فوق مستوى أنفسهم .

جيوم P. Guillaume

عـالم نفسـى فرنسى مـعـاصر ، وأسـتـاذ علم النفس السـابق فى السـوربون، سلوكى النزعـة، ومتـأثر بمدرسـة الجشطلـت. أهم مؤلفـاته «سيكولوجية الصيغ» *"Psychologie de la Forme"* «وتكون العادات»، *"La Formation des Habitudes"* .

دمبو T. Dembo

«تمارا دمبو» ، عالمة نفس مـعاصـرة ، من تلامذة «كورت لفين» ، ومن أبرز المشتغلين بنظريـة المجال . اشتهرت بدراستـها لظاهرة الغضب من حيث هى ظاهرة دينامية .

رقابة Consure

اصطلاح أطلقه «فرويد» على وظيفة نفسية لا شعورية تعمل على منع الرغبات والذكريات والأفكار المكبوتة من الوصـول إلى مستوى الشعور ،

وتتبـدى خاصة فـيما ينال الوقائـع الشعورية المناظرة لهـذه المكبوتات من ضروب الحذف والتقنيع والتحوير الرمزى .

سادية Sadisme

نزعة جـنسية مـنحرفة ، تتـميـز بنشدان اللذة الجنـسية فى تـعذيب الآخرين من كـلا الجنـسين . وتنسب إلى «الماركيز دى ساد» Marquis de Sade من فلاسفة القرن الثامن عشر المتمردين على التصور العقلى والدينى للعالم .

سارتر J. P. Sartre

ولد «جان بول سـارتر» فى باريـس ، فى ٢١ يونيـــه ١٩٠٥ لأب بروتستانتى وأم كاثوليكيـة . وتوفى أبوه عام ١٩٠٧ ، بحمى أصيب بها فى الهند الصينية حيث كان يـعمل ضابطًا بحريًا . وتلقى دراساته الأولى فى ليسيه هنرى الرابع ، ودراسته الثانوية فى ليسيه لاروشيل فى باريس . ثم التحق بالنورمـال (مدرسة المعلمين العليـا فى باريس) عام ١٩٢٤ ونال الأجرجاسيون عام ١٩٢٩ . وبعـد أن أتم خدمته العسكرية ، عين مدرسًا للفلسفة بالهافـر عام ١٩٣١ . وأمضى سنة دراسية (١٩٣٣ - ١٩٣٤) فى المعهـد الفرنسى فى برلين . وحين عاد إلى فـرنسا اشتغل ثانيـة بتدريس الفلسفة فى الهافر ولاءون وباريس .

وعندما نشبت الحرب العالمية الثانية عام ١٩٣٩ جند بالخدمة الطبية ، وأسر عام ١٩٤٠ ثم أطلق سراحه عام ١٩٤١ . وعاد إلى باريس حيث أصبح من زعماء حركة المقاومة السرية . واعتزل التدريس فى المدارس الثانوية ابتداء من عام ١٩٤٥ ، وفيه قام بأولى سفراته إلى الولايات المتحدة باعتباره صحفيًا . ومذ ذاك التاريخ ، استقر فى باريس وقام بسفرات عديدة إلى الولايات المتحدة وأفريقية وأيسلنده وسكندينافيا والاتحاد السوفييتى وغيرها .

وأول إنتاج فلسفى نشره مقال عن «تعدى الأنا» "La Transcendance de L'Ego" ظهر فى مجلة "Recherches Philosophiques" عام ١٩٣٦ ، ويعرض فيه محاولة لوصف فنومنولوجى للمجال المتعالى للأنا فى علاقته بالموضوعات .

وفى «الخيال» *"L'Imagination"* (١٩٣٦ أيضًا) يناقش طبيعة الخيال والصورة المتخيلة ، وينقد النظريات الفلسفية السابقة فى ذلك ، ولكنه لا ينتهى إلى موقف مرض ، فيترك مشكلة الصورة الخيالية معلقة : كيف يمكن لموضوع الإدراك الحسى أن يحضر للشعور ، دون أن يكون حاضراً للشعور ؟ فكأن الكتاب تمهيد أولى لوصف الموضوع الخيالى ، تمهيد يستهدف إيضاح المسلمات الفلسفية الضمنية التى تدخلت خفية فى نظرة الفلاسفة والعلماء إلى الخيال والصورة الخيالية ، فشوهت هذه النظرة وخلقت مشاكل زائفة وحجبت ماهية الظاهرة موضع الدرس .

ثم يعود إلى المشكلة فى «المتـخيَّل» *"L'Imaginaire"* الذى صدر عام ١٩٤٠ ، أى بعد صدور «نظـرية فى الانفعالات» بسنة واحدة ، فـيحلها على ضوء نظريـته العامـة فى البنيان الخيـالى للشعـور بوصفه بنيـانًا ما جوهريًا له.

وفى «الكون والعدم» "L'Etre et le Néant" (١٩٤٣) يعرض مذهبـه الفنومنولوجى فـى الوجـود . فيـبحـث فـى «الكائن فـى ذاته» être-en-soi وهو موضوع الشـعور ، و «الكائن للذاته» être-pour-soi وهو الشعور ، و «الكائن لأجل الآخر» être-pour-autrui .

وقد وضع «سارتر» عـددًا من المسرحيات والقـصص ، وأصدر مجلة «العصور الحديثة» Les Temps Modernes ، وشارك فى الحياة السياسية فى فرنسا والعالم .

راجع F. Jeanson: *Sartre par lui-même*. Seuil. Paris, 1955

النظرية السطحية La Théorie périphérique

نظرية توصل إليـها على حـدة كل من «لانجه» «ووليم جـيمس» فى وقت واحد تقـريبًا (١٨٨٤ ، ١٨٨٥ على التوالى) إذ ابتـدأ كل بدراسة الانفعال من وجهـة النظر الفسيولوجية . ومـؤداها وجوب الانصراف عن تحليل الانفـعال على ضـوء المشاهدة الداخليـة ، والاستـعاضـة عن ذلك

بالدراسة الموضوعية للحركات العضوية المصاحبة للانفعال . وتقول النظرية إن هذه الحركات ليست مجرد تعبير عن الانفعال ، وإنما هى لب الانفعال ، وهى لا تعقبه بل تسبقه ، فهى علته وليست نتيجة له ، وما الانفعال إلا إحساس بالحالة الفسيولوجية القائمة وهذه النظرية تقابلها النظرية اللحائية الثلامية théorie Cortico-thalamique التى تفسر الانفعال بالرجوع إلى الجهاز العصبى المركزى .

سلوكية Behaviourism

مذهب فى علم النفس ، دعى إليه «وطسن» (١٩١٣) ، ينص على أن موضوع علم النفس قاصر على السلوك الخارجى الحركى واللفظى والغدى ، مع استبعاد الشعور استبعاداً تاماً ، وعدم اللجوء لا إلى المشاهدة الداخلية ولا إلى العمليات الفسيولوجية الداخلية .

سيكولوجية *الصيغ* Psychologie de la Forme

(تسمى أيضاً بنظرية الجشطلت Gestalt theorie)

نظرية نفسية فى الأصل ، ثم عممت بعد ذلك فاضحت تفسيراً للوقائع الحيوية والفيزيقية ، روادها «فرتايمر» Wertheimer (١٨٨٠ - ١٩٤٣) ، «وكولر» Kohler (١٨٨٧ -) ، «وكوفكا» Koffka (١٨٨٦ - ١٩٤١) . وتنحصر فى دراسة العالم كما يبدو مباشرة للشعور ،

باعتباره ظواهر لها بنيانها الخاص وقوانين ظهورها . فهى ليست مجموعة من العناصر البسيطة التى يتعين أولا عزلها وتحليلها ، بل هى صيغ ومجموعات مترابطة الأجزاء ، تتسم بتماسك داخلى يجعل منها كلا . وهكذا تتوقف خصائص كل عنصر على خصائص الكل الذى يضمه وعلى القوانين التى يخضع لها تنظيم هذا الكل .

الضعف النفسى Psychasthénie

حالة نفسية مرضية حددها وسماها «بيير جانيه» ، تنحصر فى مجموعة من الوساوس والحوافز والشكوك ومشاعر النقص ، تكون نمطًا مرضيًا محددًا ومتمايزًا عن النوراستانيا (أو الضعف العصبى) التى كانت تنسب إليها هذه الاضطرابات قبل ذلك . وسمتها المميزة عند «جانيه» هى «انعدام الحسم فى الأمور والتقرير الإرادى والاعتقاد والانتباه ، والعجز عن الإحساس بالموقف الراهن » . فهى نقص فى «وظيفة الواقع» .

ويطلق هذا الاصطلاح أحيانًا مرادفًا للوسواس والعصاب الوسواسى:

névrose obsessionnelle

الطابع التجريبى والطابع الجوهرى:

Caractère empirique et caractère nouménal

تفرقة يضعها «كنت» متمشيًا مع تمييزه بين عالم الظواهر أو العالم التجريبى، وهو وحده المتاح للمعرفة الإنسانية المركبة من حدس حسى

ومقولة فكرية ، وعالم الأشياء بالذات noumènes أو العالم المعقول الذى لا يصل إليـه العلم الإنسانى إطلاقًا لافـتقـاره إلى حدس عـقلى يناظره. ولكن إذا كان محالا على الإنسان أن يعرف العالم المعقول فإن بوسعه أن يفكر فيه ، بل وأن يقترب منه نوعًا ما فى الفعل الخلقى . ويستعين كنت بهذه التفرقة بين الطابع التجريبى والطابع الجوهرى فى حل مشكلة الحرية . فالفعل الإنسانى فى طابعه التجريبى ، أى من حيث هو حد فى سلسلة الظواهر المحتومة ، يخضع تمام الخضوع للعليـة الحتمية المسيطرة على عالم الظواهر . ولكن هذا الفعل حر فى طابعـه الجوهرى ، أى من حيث هو صادر عن الإنسان بوصـفه هو مشروع قـانونه الخلقى ، مستقـلا عن كافة الدوافع الحسية . فالفعل الخلقى يحقق الحرية .

طوبولوجية Topologie

دراسة المكان من حيـث ترتيب أجزائه بعضها بالنـسبة إلى بعض ، والشكل المكانى الناتج عن هذا الترتيب . وقد استعان «كورت لفين» بهذه الفكرة فى وضع ما أسـماه علم النفس الطوبولوجى ، وهو مـبحث يرمى إلى دراسة المجال السيكولوجى من حيث انقـسامه إلى أقسام ، ومن حيث أن السلوك انتـقال من قسم إلى آخـر . فهـو إذن دراسة كيـفية لـهندسة السلوك .

(قارن « كورت لفين ») .

ظاهرة لاحقة Epiphénomène

عبارة يستخدمها المذهب القائل بأن الشعور ظاهرة لاحقة Epiphénomenalisme حيث يعتبر الشعور ظاهرة عارضة لا يدخل حضورها ولا غيابها فى إحداث الظاهرة الجوهرية وهى العمليات العصبية، ولا تؤثر فيها إلا بقدر ما يؤثر الظل فى خطى السائر .

عرض Accident

« ما يمكن أن يحدث أو يختفى دون فساد الموضوع » ، أى ما لا يدخل فى ماهية الشىء .

ڤالون H. Wallon

«هنرى ڤالون» معاصر ، عميد علم نفس الطفل فى فرنسا ، وأستاذ بالكوليج دى فرانس ، قدم إضافات هامة إلى هذا العلم ، ولا سيما فى المراحل المتمايزة لنمو الطفل حيث تكون كل مرحلة مجموعة أصيلة لا يمكن تجزئتها . ويرتبط هذا النمو من ناحية بظواهر النضج الوظيفى ولا سيما للجهاز السمبثاوى الغدى والجهاز العصبى الإرادى ، ويرتبط من ناحية أخرى بالبيئة .

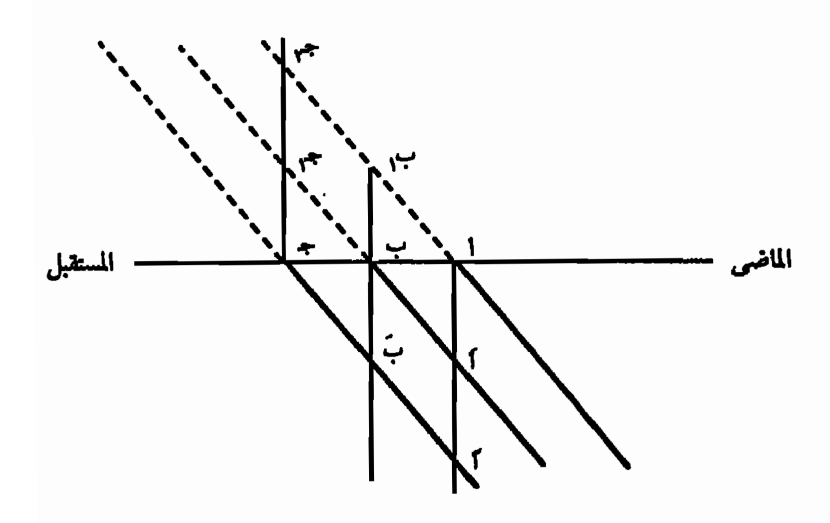
فرض عملى Hypothèse de travail

فرض يوضع لتسهيل السير فى مبحث علمى معين ، دون أن يكون له حقيقة موضوعية أو مقابل من الواقع .

فعل الترقب الشعورى Protension

اصطلاح ابتكره «هوسرل» فى «محاضرات فى فنومنولوجية الشعور الداخلى بالزمان» *Vorlesungen zur Phânomenologie des inneren Zeitbe-wusstseins* فى معرض كلامه على الأفعال القصدية التى تربط الذات بمحيط معين . وهذه الأفعال تضم أفعال الترقب الشعورية protensions وأفعال الاستبقاء الشعورية rétentions . ذلك بأنى أجد نفسى مرتبطًا بمجال مؤلف من أشياء حاضرة «هذه الورقة ، هذا القلم ، صباح اليوم» . وهذا المجال له امتداد إلى أفق من أفعال الاستبقاء الشعورية «فقد انتهيت من هذا السطر توًا» كما أن له إسقاطًا فى أفق من أفعال الترقب الشعورية «عما قريب انتهى من هذه الفقرة» . وهذان الأفقان متحركان دومًا . فتلك اللحظة السابقة تتغير ، وإن ظلت موجودة، فتبهت وتنحدر إلى ما دون خط الحاضر ، ولكنى لست مقطوع الصلة بها ، لأن بوسعى أن أتعرف عليها ؛ وإنما يتعين على لاستبقائها أن أمد يدى عبر طبقة زمنية رقيقة . فإذا جاءت لحظة ثالثة ، تغيرت اللحظة الثانية من جديد ، فأصبحت استبقاء لاستبقاء ، وزاد سمك الطبقة الزمنية بينى وبينها ، وهكذا .

ويقال هذا بالمثل على أفعـال الترقب الشعورية حيث يتغيـر سمك الطبقة الزمنية بـينى وبينها تبعًا للآن الـذى تسقط عليه «فليـس الزمان خطًا بل شبكة من الأفعال القصدية» . ويوضح ذلك ، الرسم البيانى التالى الذى أورده «مرلوبونـتى» فى «فنومنولوجيـة الإدراك الحسى» *"Phénoménologie de la percepsion"* ص ٤٧٧ نقلاً عن كتاب «هوسرل» آنف الذكر ص ٢٢



وفى هذا الرسم يدل الخط الأفـقى على سلسلة «الآنات» ، والخطوط المائلة التامـة على معالم هذه الآنات نفـسها منظوراً إليـها من آن لاحق ،

والخطوط المائلة المتقطعة على معالم هذه الآنات منظوراً إليها من آن سابق ، والخطوط الرأسية على المعالم المتتابعة لآن واحد بعينه .

وينبغى أن نلاحظ أن فعل الاستبقاء الشعورى ليس هو التذكر ، وإنما هو شرط التذكر ، فبه تظل الخبرة الشعورية موضوعًا باقيًا لدى وإنما على صورة معدلة : هو أنها لم تعد حاضراً .

الفكرة (بالمعنى الكنتى) Idée

تسمى أيضًا مفهومًا منظمًا Concept tégulateur، والمعنى : مفهوم صورى خلو من الحدس ، يقصد به تنظيم البحث العلمى وتوحيد نتائج التجربة فى المستوى المتعالى . والأفكار المتعالية (المفهومات المنظمة) عند «كنت» ثلاث : «النفس» وتعبر عن الوحدة المطلقة للظواهر النفسية ، و«العالم» وتعبر عن التنظيم الكامل للظواهر الطبيعية ، و «الله» وتعبر عن وحدة الموجودات قاطبة . ويرى «كنت» أنه يمكن أن تكون لهذه الأفكار قيمة مشروعة إذا اعتبرت الوحدة التى تعبر عنها مثالية ينبغى التطلع إليها ، ولم تعتبر حقيقة أولية ، كما اعتبرتها المذاهب التقريرية الفلسفية السابقة على فلسفة «كنت» .

فنومنولوجية Phénoménologie

اصطلاح وضعه «هيجل» فى «فنومنولوجية الروح» *"Phoanménologie de Geistes"* ، ومعناه الحرفى : علم الظواهر فى

مسـتواها المتعالى . وكـان «هيجل» يقصـد به «علم الشعور» حـيث يحد الشعور بأنه «علاقة محـددة بين الأنا وموضوع ما» ، ويضيف أنه «إذا نُظر إليه من الناحـية الموضـوعية أمكن القـول إنه يتغـير تبعًا لاخـتلاف هذه الموضوعـات» . وبالمثل يحد الموضوع بعـلاقته بالشـعور . وبذلك يكون الشعور دائمًا شـعوراً بشيء ما ، ولا يكون ثمـة موضوع . إلا أن يكون موضـوعًا لشعـور ما . ونجـد صدى لهـذا الموقف عند «هوسرل» حـيث الشعور تفتح نحو شيء ما ، وحيث يكشف التحليل القصدى عن قطبين، هما : «فعل الشعور القصدى» noése ، «والمقابل الموضوعى» noéme.

وتعتبر الفنومنولوجية الهوسرلية مرحلة من مراحل الفكر الأوروبى ، قامت ردًا على المذاهب النفسية والبرجماتية والاجتماعية (دوركيم) والنسبية العلمية (بوانكاره ودوهيم) ، وهى المـذاهب التى تميز أزمة الفكر الأوروبى فى مطلع هذا القرن . وتتلاقى جـميعًا فى انتهائها إلى النسـبية الشكية . فجاءت الفنومنولوجية مـحاولة لتأسيس العلوم الطبيعية والإنسـانية جميعًا على أسس جديـدة مطلقة ، غيـر متـحيزة لمذهب ولا لآخـر فى طبيـعة العالم. وهى تقوم على مبدأ «المضى إلى الأشياء ذاتها» ، أى إلى الظواهر مثلمـا تبدو مباشـرة للشعور ، مع الحرص على عـدم وضع أى فروض ، سواء من ناحـية الكائن التى هى مظهر له ، أو من ناحـية الأنا التى هى ظاهرة له . فالظاهرة «قطعة الشمع» ينبغى وصفها من حيث هى كذلك ، والبـقاء فيـها دون الانتـقال منهـا إلى فلسـفة الجـوهر الممتـد كما فـعل

«ديكارت»، ولا إلى فلسفة المكان بوصفه صورة أولية للحساسية ، كما فعل «كنت» ، وإلا لفقدنا الشيء ذاته واستعضنا عنه بشيء سواه .

والوصف يفضى بنا إلى إدراك ماهيات أو معان من خلال الوقائع والأحداث التجريبية ، ندركها مباشرة بالحدس . والمبدأ الأعلى الذى بفضله يكتسب كل شيء معناه هو «الأنا المتعالى» الخارج عن العالم وإن كان متجهًا نحوه. وليس هذا الأنا المتعالى فريدًا فى نوعه ، إذ يدخل فى معنى العالم أن يظهر لكثير من الذوات ، وتظهر موضوعية العالم بوصفها «ذاتية مشتركة متعالية» "inter-subjectivité transcendentale" . ولابد لإدراك المجال المتعالى من موقف يشق اتخاذه ويختلف كثيرًا عن الموقف الطبيعى ، والعنصر الحاسم فيه هو ما يسميه «هوسرل» : «الاختزال الفنومنولوجى» .

(قارن أيضًا: اختزال فنومنولوجى، قصدية، كوجيتو، ماهية، متعال) .

فهم Compréhension

يقابل بالألمانية "Verstehen" بالمعنى الذى يقصد الفيلسوف الألمانى «ديلتاى» Dilthey (١٨٣٣ - ١٩١١) حيث يرى أن العلوم الإنسانية Geisteswissenschaften ولا سيما علوم النفس والاجتماع والتاريخ ينبغى عليها أن تأخذ بوجهة نظر مغايرة للعلوم الطبيعية . فهذه ترمى إلى تفسير

الأشيـاء بالارتقاء مـن علة إلى أخرى ، بينمـا يتعين على علوم الإنـسان بفهم الأحوال المُعـاشة أو الخبرات الشعـورية المباشرة Erlebnisse . التى تختص بدراستها ، بلون من التعاطف الوجدانى المبـاشر «فالطبيعة نفسرها ، أما الحـياة النفسـية فنفهـمها» . وبذا يكون الفـهم إدراك المعنى إدراكاً حدسياً . ويرى «شيلر» Scheler أن الفهم من حـيث هو للفعل ولمعناه الموضوعى ليس إلا مشاركة كائن روحى فى حياة كائن روحى آخر .

وهى المقابلة بين الفهم والتفسيـر ، هى مقابلة بين العيانى الوجودى والمجرد العـقلى ، بين الحدس الوجـدانى والفكر الاستـدلالى . وهى فى أصل التـفكير الفنومنولوجى عنـد «هوسرل» و «هيـدجر» و «ياسـپرس» Jaspers و «شيلر» وغيرهم .

قصدية Intentionalité

الخاصة الماهوية للشعور كمـا يصفه «هوسرل» من حيث هو اتجاه إلى موضع مـا بدونه لا يكون الشعور شـيئاً على الإطلاق . فكل شـعور هو شعور لـشىء ما ، ولا يكن تصوره إذا سلب ما هو شـعور به ، بل ولن يكون آنذاك شعوراً بالعدم لأن هذا العدم سيكون هو موضوع الشعور .

والقصـدية هى شرط إمكان الاخـتزال الفنومنولوجى ، حـيث يظهر الموضوع بوصفه ما يُقصد إليه ، أى مقابلا مباشراً للشعور .

كانون ، و.ب. W. B. Cannon

عالم نفسى وفسيولوجى أمريكى معاصر ، صاغ مبدأ إعادة التوازن Homeostasis ومؤداه أن إحدى الخصائص العامة الأساسية للكائنات الحية هى اتجاهها إلى الاحتفاظ بظروف الحياة فى مستوى ثابت واستعادة هذا المستوى إذا طرأ عليه تغير . و «كانون» يتجه بفكره خاصة إلى الأحوال الفسيولوجية السائدة داخل الكائن العضوى ، أو ما يسمى بالوسط الداخلى .

كوجيتو Cogito

مبدأ «ديكارت» : «أفكر فأنا موجود» "Cogito ergo sum" حيث يضع الشعور بوصفه اليقين الوجودى الأول ، والمعطى الوحيد المباشر . وقد قامت عليه الفنومنولوجية عند «هوسرل» باعتبار أن الشعور هو دائماً شعور بشيء ما ، والكوجيتو الهوسرلى يظهر الأنا بوصفه أساساً مطلقاً ومصدراً لكل معنى ، ورابطة قصدية بالموضوع .

لفين Kurt Lewin

«كورت لفين» (١٨٩٠ - ١٩٤٧) من كبار علماء النفس وواضع نظرية المجال Field theory التى تعتبر توسعاً فى نظرية الجشطلت بحيث شملت تحليل الظواهر الاجتماعية ودراسة ديناميات الجماعة . والمبدأ

الأساسى فى هذه النظرية هو الرجوع إلى دراسة السلوك (الفردى أو١٤٦ الجماعى) باعتباره ناتجاً عن تفاعل الشخص والبيئة فى الموقف الحاضر . وليس المقصود بالشخص ، الفرد فى موضوعيته ، ولا بالبيئة البيئة الجغرافية ، وإنما المقصود الشخص كما هو موجود بالنسبة لذاته ، والبيئة كما هى موجود بالنسبة للشخص فى لحظة معينة . وبعبارة أخرى فإن «لفين» يدرس الفرد والبيئة بالمعنى السيكولوجى ويرجع فى هذه الدراسة إلى خبرة الفرد الشعورية بذاته وبالعالم . وتنص هذه الدراسة على أن الفرد والبيئة حدان متضايفان ، فالفرد دالة للبيئة ، والبيئة دالة للفرد . «وهذا الكل من الوقائع المتآنية ، إذا تصورناها بوصفها وقائع يعتمد بعضها على بعض اعتماداً متبادلا ، هو ما يسمى بالمجال» . ويحدد «لفين» مهمة علم النفس بأنها تصوير المجال السيكولوجى تصويراً علمياً دقيقاً والعمل على اكتشاف الدوال التى تربط بين السلوك والمجال السيكولوجى . لذلك نجد «لفين» يهتم بإيجاد هندسة خاصة سماها بهندسة «المجال المسارى (Hodological space) يحاول على أساسها تحديد «القوى النفسية» وقياسها قياساً موضوعياً ، يستعين فيه بعدد من مفهومات علم الديناميكا ، مثل مفهوم «القوة» (force) و (الكمية الموجهة) (vector) و «النقلة» (locomotion) ، بعد تحويرها بما يلائم على النفس .

(راجع كتابى لفين :

Field theory in social science; The conceptual representation and the measurement of psychological forces.

ماهية Eidos أو Essence

الماهية عند «هوسرل» هى ما يبتدى به «الشىء نفسه» للشعور «فى خبرة شعورية مباشرة» . وليست الماهية كياناً خفياً فى باطن الشىء ، مثلما تقتضى المقابلة القديمة بين الباطن والظاهر ، أو بين الجوهر والعرض. بل إن الماهية فى التصور الفنومنولوجى هى معنى الوقائع الفردية ، فكل واقعة فردية لها ما يميزها عن غيرها ، ولها خصائصها الضرورية ، بحيث يمكن استخلاص الماهية عن طريق تحويل حدس الواقعة الفردية تحويلا مقصوداً . «ومثال ذلك أن لكل صوت من سلم الموسيقى، فى ذاته ولذاته ، ماهيته الخاصة ، ثم تأتى ماهية الصوت عامة ، والمقصود بها الحد المجرد الذى يمكن استخلاصه استخلاصاً حدسياً من الموضوع الفردى (سواء كان ذلك بالنسبة إلى حالة منعزلة ، أو بمقارنته بحالات أخرى باعتباره العنصر «المشترك») .

ويمكن إدراك الماهية بعملية «التغيير الخيالى» . فأغير موضوعاً ما ، وأحذف عنه فى الخيال صفة بعد أخرى ، حتى أصل إلى بعض خصائص لا أستطيع رفعها بدون القضاء على الموضوع ذاته . ففى هذا

«الشعور بالمحال» تكشُّف للماهية . فالماهية هى الثابت فى الموضوع خلال كل التغـيرات المتـخيلة . ويعتـبر تحليل «سـارتر» للانفعال مـثالا قـريباً للتكشف التدريجى لماهية الانفعال بالنسبة إلى الشعور الخالص .

تدرك الماهيـة إذن فى حدس يتـصـوره «هوسرل» على غـرار الإدراك الحسى ويسميه «حدس الماهية أو «عيان الماهية» Wesenschau . وليس لهذا الحدس أى طابع ميـتافيزيقى . ومن هنا تختلف الماهية الفنومـولوجية عن المثال الأفلاطونى الذى يمثل الماهية مستـقلة عن الشعور وعن العالم الحسى معاً .

والصفة من الماهية هى «الماهوى» eidétique . ويطلق «هوسرل» هذه الصفة على كل ما يتعلـق بـ«الإيدوس» أى بماهيات الأشياء لا بوجودها . فالاختزال الفنومنولوجى هو فى الوقت عـينه اختزال ماهوى، حيث يحل هذا النظر فى الماهيـات محل التـجربة بالمـعنى المألوف . والعلوم الماهوية Wesenwissenschaften تنظر فى ماهيـات موضوعـات العلوم التجريبـية. فكل علم تجريبى يجب أن يسبقه علم مـاهوى ينظر فى ماهية موضوعه . فعلـم النفس لا يمكن أن يقوم على أسس صـحيـحة مـا لم تحد مـا هية الموضوعـات النفسية مـقدماً حداً يمتنـع معه التبـاسها بماهية الموضـوعات الطبيعة . وهذه الماهيـة يفترضها ضمناً العـالم التجريبى ، وإلا ما أمكن تصـور مـضـيـه فى البـحث ، ولـكن الفنومنولوجى يطـالب بإظهـارها وإيضاحـها . وتحـد الفنومنولوجيـة ذاتها بأنهـا علم ماهوى للشـعور ،

وبالتالى مقدمة ضرورية لكافة العلوم الإنسانية التجريبية التى تتضمن بالضرورة ماهية للشعور .

متعال Transcendental

اصطلاح وضعه المدرسيون أولا للدلالة على معان تتعدى مقولات أرسطو أو تعلوها وتصلح لجميع الموجودات ، مثل الواحد ، والحق ، والخير ، والوجود ، والشيء ، العين والسوى ، والضرورى والممكن ، والقوة والفعل .

ولكن «كنت» يستعمله فى وصف المعرفة ، فى مقابل التجريبى . فالمتعالى شرط أولى لإمكان التجربة وهو غير موجود فيها ، فالمبادئ المتعالية هى قوانين الفكر الضرورية من حيث هى قواعد المعرفة التجريبية، والوجدان المتعالى هو إدراك الذات لا بالمشاهدة الداخلية بل بضرورة منطقية : فلكى تكتسب التصورات قيمة موضوعية لابد أن أفكر فيها بوصفها تصوراتى أنا ، أى أن أربطها فى شعورى أنا ، وبذا يكون الأنا هو الشرط الأساسى لإمكان التجربة .

ويطلق المتعالى فى الفنومنولوجية بوجه خاص على«الأنا المتعالى» أو «الشعور المتعالى» أو الخالص ، أو ما يتصل به ، وهو الأنا والشعور الذى نتأدى إليه فى الاختزال الفنومنولوجى ، حيث نفصل بوضوح بين الموضوعات الطبيعية من ناحية ، والذات المتعالى من ناحية أخرى ، إذ

يبين إمكان الأولى (لإمكان الشك فى وجـوده أو التوقف عن الحكم فـيه) وضرورة الثانى الذى يبدو لذاته بوضوح ضرورى مطلق حتى يغدو الشك أو التوقف عن الحكم فـيه محـالا لا معنى له . فهذه الـتفرقة تفـرقة بين نمطين للوجود متبـاينين : وجود الشىء ووجود الأنا . وبذا يقال إن الأنا متعال بمعنى أنه أساس للموضوع المتـمايز عنه : فالشعور من حيث الماهية يحيل إلى العالم ويـتضمن إمكان وجود العالم بوصـفه موضوعاً مـباشراً له .

المذهب النفسى Psychologisme

اصطلاح أطلقه «هوسرل» فى «الأبحـاث المنطقية» *"Logische Untersuchungen"* ، للدلالة على نزعة تجـريبية فلسفيـة شاعت فى أخريات القرن التـاسع عشـر ، وإن كان لها رواد سـابقون ، ويمثلهـا فى الحقـبة الأخيرة «جون ستـيوارت مل» فى الفلسفة الإنجليزية ، و «فنت» Wundt، و«سيجفرت» Sigwart ، و «لـبـس» Lipps من الألمان ، ومـــؤداها أن المعرفة فى مادتها وصورتها ليست إلا وقـائع نفسية للعارف ، فالتصورات والمبادىء المنطقية أحوال نفسية يحياها الفـرد ، والحقيقة اعتقاد شخصى ، وبذلك تنتهى الفلـسفة والعلم جمـيعاً إلى علم النـفس ، ويصبح المنطق فرعًا من فروعه ، حيث ترد الماهيات الرياضية والمنطقية جميعًا إلى أفعال نفسية . وبذلك نتتـهى إلى المذهب النسبى فى الشك ، حيث الإنسان - بمعنى الفرد - هو مقياس كل شىء . وبذلك تفقد المعرفة صفتها العلمية:

أى الكلية والضرورة .

وينقض «هوسرل» هذا المذهب بنظريته فى «الماهية» . ففى المستوى المنطقى تحد المعرفة بأنها معرفة الحقيقة : فحين أصف قضية ما بأنها حقيقية فإنى أعتبرها فى موضوعيتها المثالية صادقة دائمًا وعند الكل . وبذا فإن الشروط المنطقية لولاها لما كانت هناك أية حقيقة ، لا يمكن أن تتوقف على الأحوال النفسية للفرد . فهذه الشروط تحد ماهية الحقيقة ، فى ذاتها ، وكما يعترف بها المذهب الشكى ذاته من حيث هو يضع نظرية أنها صادقة . والمنطقى حين يقول «إن إحدى القضيتين المتناقضتين كاذبة بالضرورة» لا يستند فى هذا إلى مشاهدة وقائع الشعور بل إلى حدس عقلى يتجلى فيه عدم التناقض بوصفه ماهية كل قضية صادقة .

والمثل يقال على الماهيات الرياضية . فلا شك أن تصور العدد يقتضى منى أن أقوم ببعض الأفعال النفسية كالعد مثلا . بيد أن «تصور العدد ليس هو العدد ذاته» كما يقول «هوسرل» ، والأفعال النفسية إنما هى شروط مبدئية لحدس ماهية العدد .

وفى مستوى الإدراك الحسى ، الميدان المفضل لدى الحسيين ، ينقض «هوسرل» المذهب بالعود إلى الأشياء نفسها ، فبين أن الماهية ليست من خلق الخيال ، لأن هناك فى الخيال حدودًا لا يتخطاها . وهذا هو معنى «التغيير الخيالى» الذى يخضع لشرط «الشعور بالمحال» .

قارن « ماهية » .

هوسرل Edmund Husserl

«إدموند هوسرل» (١٨٥٩ - ١٩٣٩) ، ولد في مورافيا لأسرة يهودية. وتلقى دراساته العلمية في فينا . ونال درجة الدكتوراه عام ١٨٨٣ على رسالة في الرياضيات بعنوان «إضافات إلى نظرية حسابات المتغيرات» *"Beitrage Zur Variationsrechnung"* . وتنصب مؤلفاته الأولى المنشورة على منطق الرياضيات واللوجستيقا ومنها : «فلسفة الحساب» *"Philosophie der Arithmetik"* ظهر منه الجزء الأول فقط (١٨٩١)، و «الأبحاث المنطقية» *"Logische Untersuchungen"* (الجزء الأول عام ١٩٠٠، والثاني عام ١٩٠١) . وكان «هوسرل» آنذاك أستاذًا بجامعة «هله» Halle . ثم انتقل إلى التدريس بجامعة «جوتنجن» Gottingen اعتبارًا من ١٩٠٦ ، في جو محموم تكونت فيه آنذاك اتجاهاته الأولى («فكرة الفنومنولوجية» *"Idee der Phanomenologie"* عام ١٩٠٧) . وفي هذه الفترة نشر مقالة اللوغوس المشهورة «الفلسفة بوصفها علمًا دقيقًا» *"Philosophie als strenge Wissenschaft"* (عام ١٩١١) ، والجزء الأول من « أفكار موجهة نحو فنومنولوجية خالصة وفلسفة فنومنولوجية *"I deen zu einer remen Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie"* (عام ١٩١٣) .

ثم شغل كرسي الفلسفة بجامعة فريبورج - إم - بريسجاو ، اعتبارًا من ١٩١٦ . ونشر له تلميذه «مارتن هيدجر» مؤلفه «محاضرات في

فنومنولوجية الشعور الداخلى بالزمان» -*"Vorlesungen zur Phanomenolo-*
gie desinneren Zeitbewusstseins" (عـام ١٩٢٨) . ثم نشر هوسـرل
على التوالى : «المطلق الصورى والمتعالى» *"Farmale und transzendentale*
Logik" (١٩٢٩) ، و «التأملات الديكارتية» *"Mélitations Cartésiennes"*
(بالفـرنسيـة عـام ١٩٣١) ، و «أزمة العـلوم الأوروبية والفنـومنولوجيـة
المتعالية» -*"Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzen-*
dentale Phanomenologie" - (١٩٣٦) ، و «التجربة والحكم» *"Erfahrung*
und Urteil" (نشـرها تلميـذه «لندجريبـه» *"Landgrebe"* عـام ١٩٣٩).
واضطر «هوسرل» ، تحت ضـغط النظام النازى ، إلى اعتزال كرسـيه فى
فريبـورج ، حيث خلفه تلمـيذه «هيدجـر» الذى حرم عليه دخـول الحرم
الجامـعى . ونقل تلميذه فى فريبـورج ، الأب «فان بريدا» Van Breda ،
كتبه ومؤلفـاته غير المنشورة، سراً إلى لوفان خشيـة عبث الهتلريين بها .
وتضم «قاعة محفوظات إدمـوند هوسرل» فى لوفان ما يقرب من ٤٥ ألف
صفحة من الأعمال غير المنشورة ، ومعظمها مدون بالاختزال .

قارن بصدد مـواقفه الفلسفـية : اختزال فنومنولوجى ، فـعل الترقب
الشعورى ، فنومنولوجية ، قصدية ، ماهية ، متعال ، مذهب نفسى .

هيدجر Martin Heidegger

مارتن هيدجر (١٨٨٩ -) من كبار الـفلاسفة الألمان المعاصرين . وهو تلميذ «هوسرل» وخليفته فى كـرسى الفلسفة بجامعة فريبورج - إم - بريسجاو . من أعماله الفلسفيـة كتابه الرئيسى المسمى : «الكون والزمان» *"Sein und Zeit"* (١٩٢٧) الذى أثر فى الفكر الأوروبى المعـاصر أعـمق تأثير ، و «كنت» ومشكلة الميتافيزيقا» *"Kant und das problem der Metaphysik"* (١٩٢٩) ، و «مـاهيـة الأصل» *"Vom Wesen des Grundes"* (١٩٢٩) و «ماهى الميتـافيزيقا ؟» *"Was ist Metaphysik"* (١٩٣١) ، و «هولدرلين وماهيـة الشعر» *"Holderlin und das Wesen der Dichtung"* (١٩٣٦) .

يؤمن «هيدجر» بإمكان الميتافيزيقا ويحاول إقامتها على أسس جديدة. وإن كانت الميتافيزيقـا هى تساؤل عن الوجود بوجه عام ، إلا أنه يرى - على عكس من سبقـه من فلاسفة مـا بعد الطبيعة - أن المميـز الأساسى للسؤال عن الوجود هو أن السائل ذاته جزء من السؤال ولا يمكن التغاضى عنه فى مبحثنا عن الوجود . من ثمة فلابد ، لإقـامة الميتافيزيقا ، من أن نبدأ بتحليل هذا الموجود الذى يضع الوجود موضع السؤال تحليلا يستهدف بيان النحو الذى يتكشف عليه الوجود . لذلك يفرد «هيدجر» الجزء الأول من كتـابه «الكون والزمـان» (وهو الجزء الوحـيد الذى ظهـر حتى الآن) لوصف الخصائص الماهوية للواقع الإنسانى (Dasein) ، مستعينًا فى ذلك

بالمنهج الفنومنولوجى ، بعد تعديله بما يلائم مقتضيات الميتافيزيقا .
ويدلل «هيدجر» على أن أول خاصية ماهوية للواقع الإنسانى هو كونه بالضرورة «وجود فى العالم» (In-der-Welt-Sein) وأن وجود العالم متضمن فى الواقع الإنسانى باعتباره الإمكانية الأساسية لهذا الواقع . هذه الإمكانية هى ما يعبر عنه «هيدجر» بالهم (Besorgen) : فالوجود الإنسانى موجود بقدر ما هو مهتم بالعالم ، والعالم هو المقابل الموضوعى لإمكانيات الوجود الإنسانى فى مجموعها . ومن جهة أخرى فإن الوجود الإنسانى فى العالم هو وجود الإنسان كذات معينة تحيل إلى وجود الآخرين فى وجود مشترك (Mitsein) يؤلف العالم المحيط (Umwelt) .
وهنا يضع «هيدجر» مشكلة الوجود الأصيل والوجود غير الأصيل (des Man) ، ويصف الوجود غير الأصيل بأنه استغراق الفرد فى الآخرين ووجوده على نحو غير شخصى ، يحجب عن الفرد موقفه الأساسى فى العالم باعتباره موقفًا غير معقول وغير ضرورى (Befindlichkeit) ، يتعين فيه على الإنسان أن يأخذ وجوده على عاتقه وأن يكون مسئولاً عنه مسئولية مطلقة . والقلق هو إحدى الحالات التى تكشف لنا موقفنا الأساسى فى العالم ، وتضع العالم أمامنا ككل غير معين ، وتتيح لنا اختيار الوجود الأصيل أو غير الأصيل اختيارًا حرًا . ثم أن القلق يجعلنا ندرك أن وجودنا فى العالم وجود متناه وأننا لا ننفك نحقق فيه إمكانياتنا، وأن الموت هو الإمكانية النهائية للواقع الإنسانى (Das Dasein

والوجود المتناهى وجود زمنى ينقسم stirbt faktisch, solange as existiert)
إلى ماض وحاضر ومستقبل ويمكن فهمه بالرجوع إلى فكرة «الهم» .

(راجع كتاب : A. De Waelhens: *La Philosophie de Martin Hei-*
degger, Edit. de l'Institut Sup. de Philo Louvain.

واقعة Fait

الواقعة فى الفنومنولوجية هى «وجود فردى ممكن» . ويحيل إمكان الواقعة إلى الماهية الضرورية ، من حيث أن التفكير فى الإمكان هو تفكير فى أنه يدخل فى ماهية هذه الواقعة إمكان أن تكون على غير ما هى عليه.

واقعية الوجود Facticité (Befindlichkeit)

واقعية الوجود الإنسانى عند «هيدجر» و «سارتر» عدم ضرورته بمعنى لا معقوليته وخُلفه . «إن عدم الضرورة هو الشىء الأساسى . أعنى أن الوجود هو بالذات عدم الضرورة . والوجود هو الحضور لا أكثر ؛ والموجودات تظهر ونلتقى بها ولكننا لا نستطيع استنباطها من غير ألبتة . فعدم الضرورة ليس تمويهًا ولا مظهراً يمكن تبديده ، بل هو المطلق وهو من ثمة شىء لا مبرر له . وكل شىء لا مبرر له على الإطلاق ، هذه

الحديقـة وهذه البلدة وأنا نفسى . وحين يستبين المرء كل هذا ، تنقلب أمعاؤه وتأخذ الأشياء فى الدوار . . . ذلك هو الغثيان » .

J. P. Sartre, *La nausée*, p. 166. Gallimard, Paris, 1938.

وضعية Positivisme

اتجاه رائده «أوجست كونت» Auguste Comte ، تابعه فيه كثيرون يذهب إلى أن معرفة الوقائع هى وحدها الخصبة ، وأن اليقين تحققه العلوم التجريبية ، والخطأ لا يمكن تجنبه إلا بشرط الحرص على الاتصال دومًا بالتجربة والعزوف عن كل ما هو أولى ، وأن ميدان «الأشياء فى ذاتها» لا يمكن الوصول إليه ، وأن الفكر لا يبلغ إلا إلى العلاقات والقوانين الوضعية .

رقم الإيداع بدار الكتب
١٠٨٨٧/ ٢٠٠١
الترقيم الدولى I.S.B.N
977-01-7273-1



◆ ◆ ◆ ◆

بين الحلم والواقع كانت مسافة زمنية ربما بدت لى طويلة أو مختلفة ولكن الأهم أن الحلم أصبح واقعًا ملموسًا حيًا يتأثر ويؤثر، وهكذا كانت مكتبة الأسرة تجربة مصرية صميمة بالجهد والمتابعة والتطوير، خرجت عن حدود المحلية وأصبحت باعتراف منظمة اليونسكو تجربة مصرية متفردة تستحق أن تنتشر فى كل دول العالم النامي وأسعدنى انتشار التجربة ومحاولة تعميمها فى دول أخرى. كما أسعدنى كل السعادة احتضان الأسرة المصرية واحتفائها وانتظارها وتلهفها على إصدارات مكتبة الأسرة طوال الأعوام السابقة.

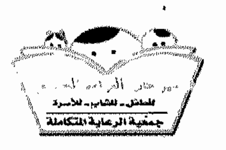
ولقد أصبح هذا المشروع كيانًا ثقافيًا له مضمونه وشكله وهدفه النبيل. ورغم اهتماماتى الوطنية المتنوعة في مجالات كثيرة أخرى إلا أننى أعتبر مهرجان القراءة للجميع ومكتبة الأسرة هى الإبن البكر، ونجاح هذا المشروع كان سببًا قويًا لمزيد من المشروعات الأخرى..

ومازالت قافلة التنوير تواصل إشعاعها بالمعرفة الإنسانية، تعيد الروح للكتاب مصدرًا أساسيًا وخالدًا للثقافة. وتوالى «مكتبة الأسرة» إصداراتها للعام الثامن علي التوالى، تضيف دائمًا من جواهر الإبداع الفكرى والعلمى والأدبى وتترسخ على مدى الأيام والسنوات زادًا ثقافيًا لأهلى وعشيرتى ومواطنى أهل مصر المحروسة مصر الحضارة والثقافة والتاريخ.

سوزان مبارك

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

سعر النسخة
١٥٠ قرش



مكتبة الأسرة 2001
مهرجان القراءة للجميع